

aljadeedmagazine.com
فكر حر وإبداع جديد
الجديد
AL JADEED
ثقافية عربية جامعة تصدر من لندن
سبتمبر/ أيلول 2017، العدد 32
العالم يسير بالمقلوب
ياعزيزي
مسرح
الأنوثة المقموعة
هل العفة للرجل والشبق للمرأة
ISSN 2057-6005
9 772057 600113 32

الجديد
aljadeedmagazine.com

مؤسسها وناشرها
هيثم الزبيدي

رئيس التحرير
نوري الجراح

مستشارو التحرير
أزراج عمر، أحمد برقاوي
عبد الرحمن بسيسو، خلدون الشمعة،
خطار أبو دياب، أبو بكر العيادي
ابراهيم الجبين، رشيد الخيون
تحسين الخطيب، مفيد نجم

التصميم والإخراج والتنفيذ
ناصر بخيت

رسامو العدد:
زهير حسيب, مايسة محمد, يوسف عبدلكي
صلاح ابراهيم, عمر ابراهيم, داؤد حسن داؤد
حسين جمعان, أحمد كليج, خالد تكريتي, بكري الدوغري
نسيم الياس, رندة حجازي, سارة شمة, هدى لطفي
سهير سباعي, علياء العلي, أكرم الحلبي, جورج بيلوني
نوارا زنته, عبد اللاح عليبي, هيلين زغيب, هيلدا حياري
محد ظاظا, الأمين محمد عثمان, داؤد حسن داؤد
نسيم حسين, داؤد حسن داؤد, هبة العقاد, سهيل بدر
محمد خياطة, حاتم كوكو, محمد حافظ

التدقيق اللغوي:
عمارة محمد الرحيلي

الموقع على الإنترنت:
www.aljadeedmagazine.com

الكتابات التي ترسل إلى «الجديد» تكتب خصيصاً لها
لا تدخل المجلة في مراسلات حول ما تعتذر عن نشره.

تصدر عن
Al Arab Publishing Centre
المكتب الرئيسي (لندن) UK
1st Floor
The Quadrant
Hammersmith Road 179-177
London
W6 8BS
Dalia Dergham
Al-Arab Media Group

للاعلان
Advertising Department
Tel: +44 20 8742 9262
ads@alarab.co.uk

لمراسلة التحرير
editor@aljadeedmagazine.com

الاشتراك السنوي
للافراد: 60 دولارا. للمؤسسات: 120 أو ما يعادلها
تضاف إليها أجور البريد.

ISSN 2057- 6005


زهير حسيب

هذا العدد

يحفل هذا العدد بنصوص فكرية وأخرى إبداعية وعروض كتب ويوميات ورسائل ثقافية وتخطيطات ورسوم لتشكيليين من غير جغرافية ثقافية عربية.

وتبرز في المقالات المنشورة مراجعات فكرية ناقدة لوقائع وظواهر ونصوص وعلامات تتصل، على مستويات مختلفة ومن زوايا متعددة، بالماضي العربي وأثره في تشكيل الأذهان العربية وخطاباتها الثقافية المهيمنة والمؤثرة. وترى بعض المقالات أنّ من المستحيل على الثقافة العربية أن تصبح أكثر عقلانية وإيمانا بالمستقبل من دون إعمال الفكر النقدي في الظواهر والقضايا وبناء مسافة موضوعية بين أهل الحاضر وأفكار الماضي، في حين تذهب مقالات أخرى إلى إبداء نقد لاذع للأبوية المهيمنة على التفكير العربي.

النصوص الإبداعية المنشورة في العدد تعكس بجلاء ميل الأقلام الجديدة إلى مواصل مغامرة التجريب في الشعر والسرد بحثاً عن المبتكر. وقد حفل العدد بأصوات أدبية تقاطرت من المغرب والمشرق وبرزت من بينها أقلام مهاجرة وأخرى منفية على خلفية الخضات الاجتماعية والثورات والحروب التي تشهدها المنطقة العربية.

"الجديد" إذ تحتفي بهذه الأصوات إنما تسعى من خلال استقطابها ونشر نتاجاتها إلى ترجمة روح بيانها التأسيسي الذي رأى أن لا سبيل لنهضة الثقافة من دون السعي إلى الاحتفاء بكل ما هو جديد ومبتكر، بما يجدد لغة الأدب وروحه ويجعله أقرب من هموم إنسان العصر.

"الجديد" كرست ملفها الرئيس في العدد لتطوير نقاش حول الأنوثة والذكورة من خلال استعادة نص فكري كتب ونشر قبل نحو ربع قرن في مجلة "الكاتبة" التي صدرت في لندن ما بين 1993-1995 تحت شعار "مغامرة المرأة في الكتابة/مغامرة الكتابة في المرأة". والنص الموقع بقلم المفكر عزيز العظمة حمل عنوان "الأنوثة المقموعة-العفة للرجل والشبق للمرأة". وقد وجدت "الجديد" أن أهمية استعادة هذا النص وإدارة حوار من حوله تتأتّى من أمرين: قيمة الأفكار المطروحة فيه ونكوص الواقع العربي بحيث يبدو هذا النص شديد الجرأة اليوم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى حاجتنا الماسة إلى تسليط الضوء على واحدة من أعقد القضايا التي حار بها العقل العربي في القرن العشرين، في ظل نكوص اجتماعي وسياسي مريع، وضرورة مساءلة الثقافة العربية وواقعها الاجتماعي في ضوء الأفكار المطروحة في النص.

المقالات التي علقت على النص، واعتبره أصحابها مناسبة للمشاركة في نقاش راهن حول الأفكار المطروحة، جاءت من: خولة الفرفيشي، أبوبكر العيادي (تونس)، عامر عبد زيد الوائلي (العراق)، جادالكريم الجباعي، عمار المأمون، خالد النبواني (سوريا).

و"الجديد" تترك الباب مفتوحا أمام المزيد من المساهمات، وتدعو الأقلام النقدية العربية المعنية إلى المساهمة في تطوير نقاش نقدي أوسع من حول القضايا التي يطرحها الملف ■

المحرر

زهير حسيب

لوحة الغلاف للفنانة مايسة محمد

المحتويات

العدد 32 - سبتمبر/ أيلول 2017

فكر حر وإبداع جديد
ثقافية عربية جامعة

كلمة

مقالات

أصوات

سجال

شعر

ملف/ الأنوثة المقموعة

مسرح

قص

كتب

الأخيرة

زهير حسيب

غلاف العدد الماضي أغسطس/آب 2017

ما في الكون من رجل

الأنثى الغائبة والوجود المحتجب

هل يوجد خطاب ثقافي عربي حول الأنوثة؟ هل أسعفت أولويات الثقافة العربية المعاصرة العقل العربي وجماعات من مثقفي التنوير والتطوير أو ممّن اعتنقوا أفكار التجديد والحداثة على بلورة خطاب فكري عربي حول الأنوثة يمكن أن يقيّض له أن يكون مركزياً في المجتمع أو منافساً قويا لفكر غيبي نكوصي ما برح ينشط في وسط تيار التفكير العام حاقناً مخيال الجماعة باستيهامات ماضوية لتكريس مشروع "استعادة الماضي" ومنتجاً مكانته المتفاقمة في أذهان الناس؟

أسئلة تبدو وجيهة فكرياً. لكن كيف لنا أن نطرح السؤال حول الأنوثة في ظل حريق عربي هائل من دون أن يبدو هذا السؤال ضرباً من الترف، بل كيف يمكن لنا النجاة بهذا السؤال من تهمة كهذه في ظل تقهر عربي مريع انحدر بأولويات الوجود الإنساني إلى درجة حفظ النوعين معاً الذكورة والأنوثة من فناء فعلي، وقد استثمر الاستبداد الحاكم في الأمة جحيم مخيلتها وجهنم أشباحها وأبالسة أفكارها لينتج الزنزانة والمعتقل والمذبحة وحقول الجماجم. ومعها غرف الاغتصاب الفردي والجماعي الذي شمل الأنوثة والذكورة معاً هادفاً سحق كرامة الفرد والجماعة.

****

هناك أحيانا خلط مفهومي في تعريف طائفة من المصطلحات المتداولة في النقاش الثقافي العربي، وخصوصاً مصطلح "الأنوثة"، ففي هذا الحيز غالباً ما يلجأ المثقفون العرب إلى الترجمة انطلاقاً من قوة حضور المصادر الغربية في ثقافتهم وأحياناً هيمنتها على بقية المرجعيات التي تشكل الثقافة التي ينتمون إليها.

لن ندخل في هذا، هنا. ولكنّني أستعين في تقليب مصطلح الأنوثة وقراءته إلى جذور ومصادر عربية. حتى لا يقودنا الكسل في البحث بعيداً عن حقيقة الثقافة نفسها وعن مواطن القوة والإشراق المتحققة والكامنة فيها التي يمكن أن تنافس مواطن العتمة في هذه الثقافة، وهو ما يمكن أن يعطي الأمل بإمكان ربط ماضي الثقافة بحاضرها، وحاضرها بمستقبلها انطلاقا من تلك الصّوى والعلامات المضيئة. لكي لا يكون التحديث بالتالي فعلا خارجيا اغتصابيا، وتعبيراً مرضياً عن الانخلاع من الذات.

****

"إنا إناثُ لما فينا يولّده فلنحمد

الله، ما في الكون من رجل".

هذا البيت لابن عربي، المولود سنة 560 هجرية 1165 ميلادية في مدينة مُرسيه في الأندلس، والمتوفى في دمشق سنة 638 هجرية 1240 ميلادية والمدفون اليوم بتربة جامع يحمل اسمه في سفح جبل قاسيون.

يضيف ابن عربي:

"إن الرجال الذين العُرف عيَّنهمْ

هم الإناثُ وهم نفسي، وهم أملي".

لا أجد صوتاً في الثقافة العربية بأسرها منذ القرن الثاني عشر الميلادي وحتى اليوم يمكن أن يكون أكثر عمقا وإشراقاً في فهمه وانشغاله بمفردتي المؤنث والمذكر وفي علاقته بذاته المكونة من هذين العنصرين وبالعالم، من الشيخ محيي الدين بن عربي، المعتقد بمبدأ وحدة الوجود، لما تفصح عنه نظرة ابن عربي إلى المؤنث من فهم خاص للإسلام في رؤيته إلى الأنوثة والذكورة والمرأة والرجل. والمعتقد في الوقت نفسه بإمكان الوصول إلى ما يسميه المتصوفة المسلمون بـ"الحق"، عبر طرق كثيرة:

"عقد الخلائق في الإله عقائد

وأنا عقدت جميع ما عقدوه".

لقد قاد هذا الفهم للوجود ابن عربي (الذي جرى تكفيره مراراً من قبل غوغائيي التيار السائد في عصره، ولاحقاً على ذلك العصر) إلى ابتكار توصيفات خلاقة للمؤنث في علاقته بالمذكر، وللموقف من الأنوثة، حتى ليمكننا القول إن حضور الأنوثة والمؤنث في فكر ابن عربي وفي ثنيّات من خطابه الديني والفلسفي والأدبي يجعلنا على يقين من أنه متصل عميقا بتصوراته الكلية نحو الوجود والإنسان.

****

لربّما كانت ضآلة الوعي النقدي وضعف الاستعداد لفحص ومراجعة المقولات التي تسيطر على الوعي الجمعي وتأسر المخيلة الجماعية للمثقفين سببين لافتين في تخلف تلك الذهنية التي دأبت على إنتاج وإعادة إنتاج الأوهام حول الآخر/المرأة، وحول الوجود المؤنث في سياق نظرة إلى الأشياء تسلِّم بالمعطى من دون فحص، وتأخذ بالأشياء على عواهنها وعلاّتها. يستوي في ذلك (وإن بدرجات متفاوتة) المثقف الإسلامي والمثقف العلماني (قومياً) كان أم ماركسياً، أو هو ليبرالي، سلفيا كان أم حداثياً.

والسؤال، الآن، ما الذي يجعل النظرة إلى المرأة والسلوك إزاءها لدى هؤلاء الذكور جميعاً، محكومين، في الجوهر منهما، بمقاييس ومعايير متقاربة، حتى لا نقول متشابهة؟ (قيم الرجولة ومقاييسها السائدة) بما يجعلنا نتخيل أن الفجوات القائمة بين فكرٍ وفكرٍ يتخالف معه تبقى نظرية، حتى لا نقول قِشريّة، وبالتالي لا تجد ما يردمها إلا بما في ذلك السلوك المشترك من تسييد لقيم ذكورة معتدّة بتفوّقها.

بداهة، يبدو لي أن الموقف من الأنوثة والمرأة لا بد أن يعتبر معيارياً مادام وعينا يسلم بحقيقة أن الوجود ينهض على عنصري الذكورة والأنوثة، وأن الحياة لها صانعان متساويان في الجوهر رغم اختلافهما البيولوجي والنفسي وفي بعض الوظائف وعبر الأوضاع التاريخية المحيطة بها مجتمعياً.

وإذا كانت خبرة الوعي بالشيء هي المدخل لتغيير جوهري في الموقف من الأشياء فإن المثقف النقدي، بوعيه المتجدد، هو، من حيث المبدأ، الأقدر على التخلي عمّا اغتصبه (الرجل) عبر التاريخ من حقوق المرأة واعتبره حقاً مكتسباً، ممزِّقاً بذلك النسيج الروحي والنفسي المضيء الذي ظلّ يلوّن الكائن بألوان الأنوثة والذكورة ويصنع المتعدد فيه. لكن فئات المثقفين ظلت في هامشية التأثير في المجتمعات العربية عندما كان الأمر يعلق بالمرأة، خصوصاً أن الأنثى لطالما واجهت بنى مجتمعية متقادمة ذات طبيعة أبوية متسلطة ومتمسكة إلى أبعد الحدود بما اغتصبت من حقوق المرأة ووجودها المؤنث، وهي ما تزال غير مستعدة للمساومة على حدود هيمنتها.

****

بالعودة إلى السؤال الأساس حول الأنوثة والمؤنث والخطاب الغائب في فوضى خطابات التسلط والتشدد والإرهاب والجريمة، نسأل مجدداً: كيف لمثل هذا التفكير في خطاب عربي حول الأنوثة أن يوجد مادام واقع المرأة إلى تقهقر ومكانتها في الثقافة والاجتماع تدخل أكثر فأكثر في تشويش كبير في ظل ثقافة مجتمعية منافقة تسودها سلسلة لا نهاية لها من الازدواجيات في التفكير والسلوك، وأكثر ما تتجلى هذه النفاقية في صفوف المثقفين أنفسهم والأمثلة على ذلك لا تحصى.

إنه، إذن، لسؤال آخر لا بدّ من طرحه وتبيان السبل في التعامل معه، وهو ما ينبهنا باستمرار إلى تداخل وتشابك، بل وتعقيد لا نهاية له بين كيان الأنثى وحضورها في الثقافة والاجتماع، وبقية الكيانات التي هيمنت عليها قوانين الذكورة وقيمها التسلطية.

****

لنأت الآن إلى السؤال الجوهري: ما الذي يجعل المثقف العربي خائفاً ومرتاباً من المؤنث والأنوثة؟

لنكن أكثر صراحة ونعترف بأن الشخص الموصوف تقدميا في ثقافتنا العربية يسلّم بالأفكار الجديدة والجريئة، وعندما يصل الأمر إلى السلوك تتبدّى مظاهر عجزه عن المغامرة وخوفه من الأخذ بها أخذ السالك، حتى لتبدو الهوة بين الفكر وفعله في الواقع والوقائع سمةَ ثقافةٍ ودليلاً إلى شرخ عميق في الشخصية الثقافية العربية.

إن السؤال، هنا، حول المؤنث والرجل يتيح فرصة لامتحان مدى استعداد المثقفين العرب وجديّتهم في مراجعة منظومة كاملة من الأفكار والتصوّرات والأعراف التي أسست لقيمهم ومبادئهم ونظراتهم الخاصة إلى الوجود، بدءاً من وجودهم الخاص. وهذا، بداهة، لا بد أن يجد ترجمته في مجمل المواقف من الحياة والمجتمع والثقافة والتاريخ، وفي الأساس منها النظرة إلى الآخر/الأنثى وموقعها الاجتماعي.

****

أخيراً لا بد أن نعترف أن الثقافة المجتمعية العربية تحتشد بجملة من التصوّرات المتناقضة والمتضاربة حول "الكيان الأنثوي" المغيّب والمحتجب وراء غلالات سميكة من الاستلاب الأبوي والسلطوي والديني بتجليات ثقافية وحقوقية يسندها واقع اجتماعي وسياسي عربي بلغ ذروة الاضطراب. والخلاصة المؤلمة هي تأبيد الخلل:

لكأنّ الأنثى بإزاء (رجولة الرجل) في العالم العربي ما تزال الأدنى بإزاء الأعلى، والأضعف بإزاء الأقوى، والقاصر بإزاء الحامي، بل والناقص عقلاً بإزاء الحكيم. ولها في ختام هذه السلسلة من الصفات والأوضاع مقعد المربية المنضبطة امتداداً لوظيفتها النهائية كحاضنة أطفال، ومعه مرآتها المشوهة وصورتها الحزينة. أما عالمها الذاتي فهو لن يحضر إلا كتفصيل في عالم الرجل.

****

"المرأة مستقبل العالم".

هذا سطر في قصيدة الشاعر الفرنسي أراغون. لقد كان على حق. إنما لكي تكون المرأة مستقبل العالم لا بد أولا أن تكسر تلك المرآة المشوهة، مرآة الوهم وتخرج من وراء حجاب الماضي السميك الذي غيّب وجودها الموجود ليشعّ على العالم النور الكلي للمؤنث الذي رآه ابن عربي وتشبّع به حتى قال "كل مكان لا يؤنّث لا يعوّل عليه" ■

نوري الجراح

لندن آب/ أغسطس 2017

التاريخ بين الإمكانية والواقع

أحمد برقاوي

ما التاريخ؟ يدل مفهوم التاريخ، في نصنا، على سيرورة البشر و صيرورتهم، والسيرورة من سار، تلك الحركة التي تعبر فيها البشرية عن مسارها، أو الدالة على مسار مجتمع أو جماعة أو شعب أو أمّة، وكلها مفاهيم دالة على السيرورة. فيما الصيرورة، من صار، مفهوم دال على ما صارت إليه السيرورة، إنها أحوال السيرورة وانتقال البشر من حالة إلى أخرى، أو ثبات مرحلة من التاريخ، أو حال النكوص التاريخي أو التجاوز. وليس هناك سيرورة دون صيرورة ولا صيرورة دون سيرورة.

وعندي بأن الوعي بحركة التاريخ التي أشرت إليها لم يعد يتكئ على مفاهيم الحتمية والقانونية والضرورة التاريخية لفهم سيرورته وصيرورته، وإن كان هناك ميل للتاريخ، بل صار الفهم لحركة التاريخ ملزماً أن يكشف عن الشروط المتعددة والمتشابكة التي تنتج أحوال التاريخ، وهنا بالذات تبرز أهمية مفهومي الإمكانية والواقع.

في المستوي المنطقي المجرد: كل حال من أحوال التاريخ كان إمكانية في قلب التاريخ بمعزل عن أحكامنا التقويمية لهذه الحال أو تلك. وانتصار إمكانية أو موتها، أي تحوّلها إلى واقع مرده إلى تلك الشروط المتشابكة التي تحدثت عنها. إنها الشروط الذاتية والشروط الموضوعية في تشابكها. والشروط الإنسانية هي حال إرادته من حيث فاعليتها أو جمودها.

والشروط الموضوعية هي الوقائع التي صارت موجودة وجوداً مادياً بمعزل عن اختياري لها. فأحوال التاريخ المادية- الموضوعية صارت مستقلة عن إرادتي حتى لو كانت إرادتي -في لحظة ما- شرطاً من شروط وجودها. فالمؤسسة وإن كانت ثمرة إرادة البشر في تنظيم حياتهم عبر سيرورتهم فإنها أصبحت مستقلة عنهم، وتحولت إلى واقع موضوعي غير مرتبط بإرادتهم. والعلاقات الرأسمالية حال من أحوال الصيرورة التاريخية لكنها أصبحت واقعاً بمعزل عن الذات الإنسانية وهكذا.

الإمكانية

نعود إلى المفهوم الأرأس في نصنا وهو الإمكانية، الإمكانية واقع لم يتحقق بعد ينمو في أحشاء الواقع الموضوعي الذي تحدثت عنه. فالواقع الموضوعي هو الذي يخلق الإمكانات في الواقع و في الوعي معاً. ولكن هناك فرق كبير بين الإمكانية في الواقع والإمكانية في الوعي حتى لو كانت الإمكانية من خلق الواقع الموضوعي.

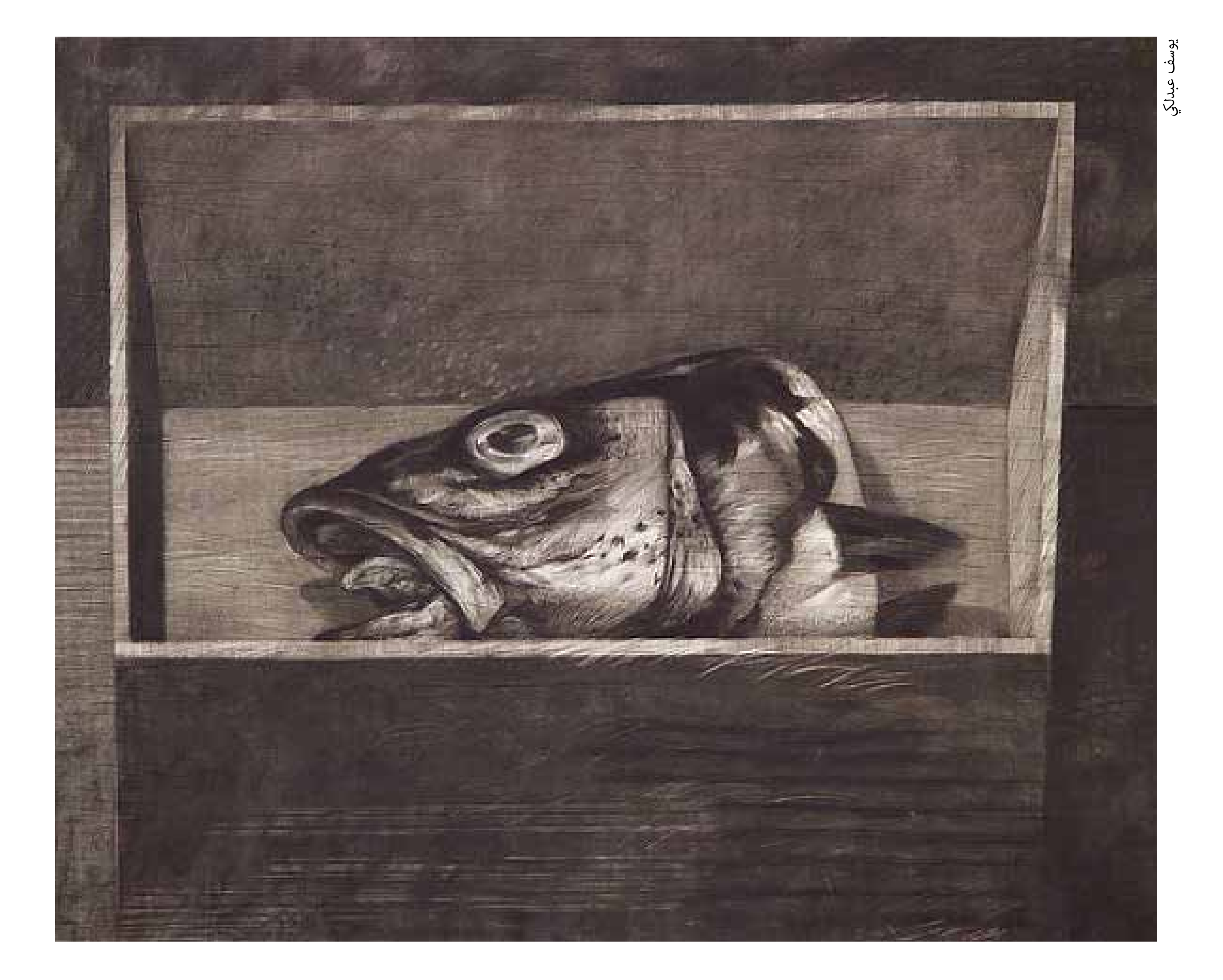
فالواقع الموضوعي للاستبداد في ذروة قوته قبل انحداره لا يخلق في العادة إمكانية زواله أو تحوله أو تجاوزه أو الثورة الكلية عليه ولكنه، أي الاستبداد قد يخلق هذه الإمكانية في الوعي فقط دون أن يكون لها وجود في قلب حركة التاريخ في سيرورته. وعندي بان أكبر مشكلة يواجهها البشر في علاقتهم بالتاريخ هي مشكلة التضاد بين الإمكانية التي في وعيهم والإمكانية في الواقع.

المثال الأبرز الذي تعيشه العرب منذ زوال الدولة العثمانية هو الوحدة العربية أو الاتحاد العربي. فالواقع الموضوعي للعرب هو أنهم مجموعة من الدول المستقلة بحدودها الجغرافية- السياسية، باقتصادها، بسلطاتها، بمؤسساتها، بعلاقاتها الخارجية.. الخ.

هذا الواقع لم يرق لعدد كبير من العرب، عامة ومثقفين، فخلق لديهم وعياً بإمكانية الانتقال من تعدد الدول الواقعي إلى دولة واحدة. هذه الإمكانية في الوعي هي ثمرة الواقع الموضوعي ولكنها لم تكن واقعاً في قلب الواقع الموضوعي. فظلت قائمة في الوعي. فالشروط الموضوعية التي خلقت في الوعي إمكانية الوحدة لم تخلقها في الواقع نفسه.

ولهذا يمكن أن نميز بين عدة أنواع من الإمكانيات التاريخية:

-1 الإمكانية الواقعية: وهي الإمكانية التي ولدت وتطورت في قلب الواقع الموضوعي بفعل التغير العفوي في شروط الواقع. وحين يكتشف الوعي هذه الإمكانية الواقعية بإيجابياتها وسلبياتها وتصبح جزءاً من فاعليته ينتج التطابق بين الإمكانية في الذهن والإمكانية في الواقع. هذا التطابق إما أن يفضي إلى انتصار الإمكانية الإيجابية والتحول إلى واقع جديد يخلق إمكانياته الجديدة، أو أن هذه الإمكانية المتطابقة مع الوعي الذي اكتشفها تتعرض لعامل قوي نابذ



يوسف عبدلكي

لها يحول دون تحققها، وينتصر على الإرادة التي انتدبت نفسها لنقل الإمكانية الواقعية إلى واقع. فعامل خارجي واحد لم يدخل في حسابات الوعي قد يعرقل تحقق الإمكانية الواقعية أو يطيح بها. أما إذا لم يستطع الانتصار على الإمكانية الواقعية السلبية فهذا ما يطلق عليه التراجع التاريخي. ولهذا فالسلبي والإيجابي في الإمكانيات على ترابط بالقوى المجتمعية نفسها.

-2 الإمكانية الواقعية القريبة: وهي الإمكانية الواضحة للعيان والتي لا تحتاج إلى جهد لنقلها إلى واقع أو لمنع تحققها بتوافر حظ بسيط من الإرادة وهي، غالباً، من الإمكانيات التي لا تحدث تحولاً استراتيجياً في الواقع. وهذه الحال تميز المجتمعات المستقرة التي ترصد إمكانياتها دائما بإيجابياتها وسلبياتها.

وهذه الإمكانيات الواقعة القريبة، هي الأخرى، على نوعين إيجابية وسلبية تنشأ بفعل الاستقرار نفسه. وهي من قبيل الإمكانيات التي يسهل التعامل معها في المجتمعات العقلانية- الديمقراطية.

أما في المجتمعات المتأخرة ذات السلط اللاعقلانية المستبدة والتي لا تلتفت للإمكانيات عموماً فإن الإمكانيات الواقعية القريبة السلبية تتراكم مع الأيام لتغدو كيفاً منذراً بالخطر.

3 - الإمكانية الواقعية البعيدة: وهي الإمكانيات التي تنشأ مع مرور الزمن دون القدرة على ملاحقتها والوعي بها إلا في لحظة انكشافها الأخير. هذه الإمكانية بوصفها ثمرة التفكير المنطقي المجرد توجد في الذهن قبل وجودها في الواقع، وتكتسب واقعيتها من التجربة التاريخية للمجتمعات البشرية. فالوعي بخبرته التاريخية قادر على أن يقول بأن استمرار الفقر والفساد والقمع في دولة ذات نظام تسلطي ستكون الثورة فيه إمكانية حتى ولو لم ير أيّ ظهور لها. وبالتالي إن الإمكانيات الواقعية البعيدة تحضر بوصفها ثمرة العلاقة بين المنطقي والتاريخي. ولكن لا ضرورة أو حتمية هنا، إذا قد يكذب التاريخي المنطقي، كما كذب تاريخ بريطانيا الرأسمالية منطقية ماركس. وبالتالي لا يمكن الركون إلى ظهور إمكانية واقعية بعيدة حتى لو

كانت نتيجة من نتائج وعي التجربة التاريخية. وهناك الإمكانية المتخيلة التي أصبحت بفضل التقدم العلمي واقعية كارتياد السفر في الفضاء.

-4 الإمكانية الزائفة: والإمكانية المتخيلة في الذهن على أنها إمكانية قابلة للتحقق، وهي في الواقع مستحيلة التحقق لأنها ليست إمكانية عائشة في قلب الواقع، بل أنتجها الوعي الزائف بالتاريخ وبالواقع . وغالباً ما تمتلئ الأيديولوجيات بهذا النمط من الإمكانية.

والإمكانية الزائفة أنواع كاستعادة حال من أحوال الماضي في الذهن ولاعتقاد بإمكانية تحقيقها في الواقع بالقوة. وهذه هي إمكانية القوى الأصولية كلها. وكإمكانية البقاء الدائم المطلق دون الاعتراف بتغير الأحوال، وهذه إمكانية القوى التسلطية، كالدكتاتوريات بأنواعها، وكإمكانية الانتقال من التصور المتجاوز للواقع إلى الوجود مع استحالة تحققه كصورالأوتوبيات المختلفة وهذه الإمكانيات الزائفة ينتجها الوعي بوصفها رد فعل على الواقع و ليس ثمرة فهم له.

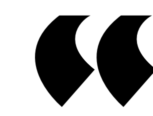
-5 الإرادة والإمكانية: تقوم بين الإرادة والإمكانيات آنفة الذكر علاقات متنوعة بالضرورة. وعندما نقول إرادة فالإرادة لا تنفصل عن الوعي و أنواعه أبداً.

فالإرادة البشرية التي تسلحت بوعي الإمكانية الواقعية القريبة أو البعيدة، غالباً إذا لم تواجه عائقاً يضعف إرادتها، فإنها تخلق تطابقاً بينها وبين التاريخ، فيجري التاريخ مجرى الانتقال من حال إلى حال حتى لو دفعت الإرادة جراء ذلك أتاوة كبيرة. فالثورة الفرنسية، مثلاً، ما هي إلا الإرادة التي نقلت البرجوازية من إمكانية سيادتها الكلية إلى واقع. وهذه الإمكانية انتقلت بأشكال مختلفة ومتعددة في عوالم أوروبية أخرى. بل إن هناك إمكانيات واقعية تتحقق دون الشعور بها، فاختراع الآلة البخارية مع تطورها في اللاحق قد ولد من الإمكانات وتحققها ما لم يخطر على بال. فاختصار وقت السفر بين المسافات إمكانية ولدها العلم، العلم الذي ولد تصورات كثيرة على إنها إمكانيات وحولتها الإرادة، والعقل إرادة إلى واقع.

أما الإرادة التي تعمل على تحقيق إمكانية زائفة فإنها قادرة على الفعل دون القدرة على تحقيق إمكانياتها حتى لو كسرت رأس التاريخ لمرحلة قليلة، وتهيأ لها بأن التاريخ قد انقاد إليها. إن إرادة كهذه توقف ولادة الإمكانيات المتصالحة مع السيرورة التاريخية، وتخلق الشروط التي تجمد الصيرورة ذاتها. وعندها يبدأ الانحدار التاريخي إلى الوراء ويخلق من



الإرادة التي تعمل على تحقيق إمكانية زائفة قادرة على الفعل دون القدرة على تحقيق إمكانياتها حتى لو كسرت رأس التاريخ لمرحلة قليلة، وتهيأ لها بأن التاريخ قد انقاد إليها. إن إرادة كهذه توقف ولادة الإمكانيات المتصالحة مع السيرورة التاريخية



إمكانية الدمار الشامل للحياة.

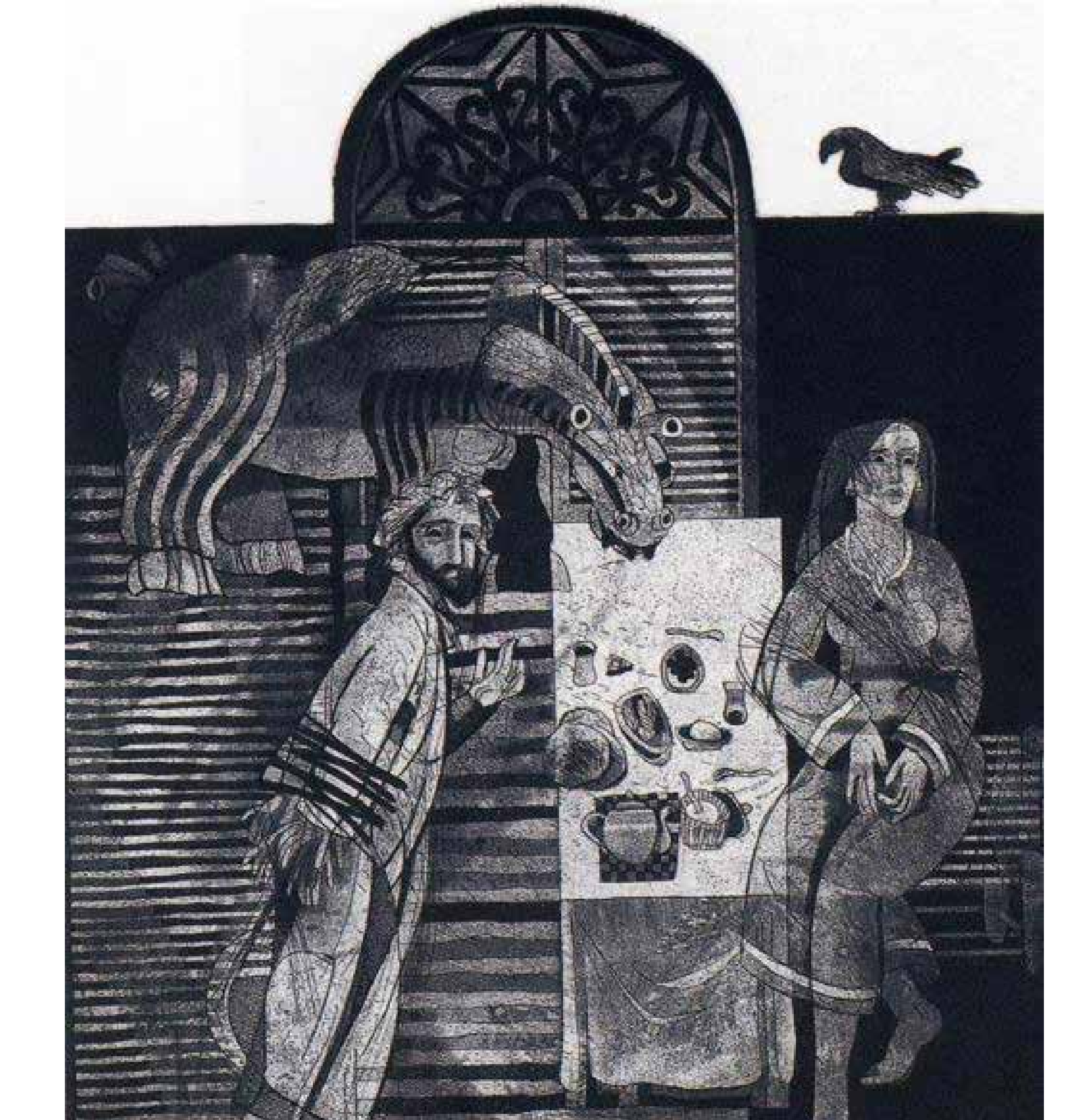
-6 موت الإمكانية: إن أخطر ما يواجهه التاريخ البشري هو موت الإمكانيات التي تحتاج إلى إرادتهم. فهناك كما قلنا إمكانيات واقعية تنشأ بفعل التحولات العفوية في المجتمع، لكنها تموت بفعل غياب الإرادة، أو بفعل أخطاء الإرادة في نقلها إلى واقع. وهناك إمكانيات تكون قابلة للتحقق في شروط تاريخية ما وتزول بزوال هذه الشروط. وخسارة إمكانية ما خسارة قد لا تتكرر وقد تولد من الوقائع ما لا يستطيع البشر تحمله. فالإمكانية الواقعية المعبرة عن ميل تاريخي تفسد بفساد وعيها وتموت في غياب الإرادة، أو في وجود إرادة جاهلة.

-7 المصادفة والإمكانية: كل مصادفة تحققت في الواقع كانت إمكانية مجهولة من قبل الوعي. لكنها لم تكن إمكانية قوية، بل قد تكون أضعف الإمكانيات. وفي كلا الحالين لم تكن في حسبان الوعي. فظهور دكتاتور على مسرح تاريخ بلدٍ من البلدان هو محض مصادفة، لكنه كان إمكانية خفية، هذه المصادفة قد تغير مجرى تاريخ هذا البلد أو ذاك، بل وقد تغير مجرى تاريخ عالمي.

والإمكانية المصادفة غير قابلة للتوقع، في حين كل الإمكانيات الواقعية الناتجة عن مجرى التاريخ هي قابلة لتوقع مصيرها.

وبعد: إن من شأن فهم العلاقة بين الإمكانية والواقع أن تجعل من فعل الإرادة معقولاً فصناعة التاريخ والفعل السياسي والاقتصادي أمور لا يستقيم التعامل معها دون وعي بهذه العلاقة. بل إن اكتشاف الإمكانيات وحجمها ومصيرها يسمح للإرادة أن تفكر وفق حقل قوتها، وتحميها من الشطط المدمر. والنظم الدكتاتورية المتأخرة تاريخياً لا شغل لها سوى رصد الإمكانيات التي تشكل خطراً عليها، فتعمل على القضاء عليها وعلى الإرادة التي قد تجز عملية نقلها إلى واقع. ولكن أنظمة كهذه لا تدري بأنها بقتل الإمكانيات تقتل ذاتها، لأن التاريخ بالأصل حقل ممكنات واقعية وليس ممكنات زائفة كتصور في الذهن لا يملك جذره الواقعي.

كاتب من فلسطين مقيم في الإمارات



يوسف عبدلكي



زهير حسيب

العولمةُ الأولى

كتابات الرحالة العرب في العلاقة بالآخر

خلدون الشمعة

أعترف أنني ما إن شرعت بالتفكير في كتابات الرحالة العرب وعلاقتها بالصين والبلاد الواقعة إلى الشمال الأوروبي القصيّ من الشرق العربي الإسلامي والتي كان يطلق عليها اسم بلاد الظلمة، وما إن بدأت أفكر في تفعيل عملية قراءة نقدية لبعض هذه الكتابات التي تدور حول العلاقة بالآخر، حتى شعرت أنني لا أخوض في أرضية القرن العاشر والحادي عشر والثاني عشر، بل أراوح في الزمن الحاضر مستدعياً ما سأدعوه بعولمة الماضي أو العولمة الأولى.

ولكن لماذا أستهل حديثي بالإشارة إلى اعتراف؟ الجواب هو أن العولمة مفهوم معرفي وتاريخي حديث، مفهوم يحيلنا إلى مطابقة افتراضية بين زمنين نفترض أن واحدهما مغاير للآخر. ولهذا أعترف أن نفي وجود مغايرة بين زمنين متباعدين ربما كان منافياً للمنطق أو حتى الفطرة السليمة. ما أود أن أقوله إن العولمة مفهوم حديث يعود إلى القرن التاسع عشر. ماركس يربط بين العولمة وبين نزوع الرأسمالية إلى التوسع، ودوركايم ينسبها إلى انتشار فكرة تقسيم العمل. وأما دخول مفهوم العولمة بمعناه الراهن إلى المعاجم والقواميس فيعود إلى العام 1961. ولم يصبح المصطلح رائجاً حتى ثمانينات القرن الماضي. وإذا أردنا العثور على تعريف عملي للعولمة بتأويلها الاقتصادي أمكن القول إنها حصيلة تطورات قرّبت الجماعات البشرية بعضها من البعض الآخر، من التباعد إلى التماس، فتكوّن بذلك مجتمعٌ موحد، مجتمع عولمي أو شبه عولمي.

فما الذي يحول دون الزعم بوجود ضرب من العولمة البدائية في الماضي؟

الحال أن السبب الذي يحفزني على التماس هذا الضرب من العولمة، العولمة الأولى، عند الكلام على الرحالة العرب، أن محورها هو طريق الحرير.

طريق الحرير هو أحد أقدم الطرق التجارية التي تربط بين الصين والشرق الأوسط والغرب. وهذا الطريق كانت تمرّ عبره البضائع والأفكار بين حضارات عظيمة هي الحضارة الصينية والرومانية أولاً ثم الحضارة الصينية والعربية الإسلامية وأوروبا. وهكذا كان ينتقل الحرير غرباً، والصوف والذهب والفضة شرقاً، ويكون هذا الانتقال مشفوعاً بتبادل في الأفكار.

يبدأ طريق الحرير من «سيان» في الصين ويبلغ دوله 6400 كيلومتر. وهو يمر بمحاذاة سور الصين العظيم ويتجه إلى الشمال الغربي ماراً بصحراء «تاكلاماكان» صعوداً إلى جبال «باميرز» عبر أفغانستان، ووصولاً إلى بلاد الشمال حيث تنقل البضائع بحراً من هناك.

ومع بروز دولة الخلافة العربية صار الرحالة والتجار العرب في القرنين الثالث عشر والرابع عشر على رأس عملية التبادل التجاري والثقافي هذه. وقد كانت تجارة الإمبراطورية الإسلامية مع الصين كبيرة جداً. فمن موانئ البصرة على الخليج العربي وعدن على البحر الأحمر كان التجار والرحالة ينتقلون إلى الهند وسيلان وجزر الهند الغربية والصين حاملين الحرير والتوابل والأخشاب للاستهلاك المحلي أو لإعادة التصدير. وأما الطرق البديلة إلى الهند والصين وهي التي تحدث عنها الرحالة في كتاباتهم فهي تمر عبر آسيا الوسطى. وتشير المصادر إلى أن البضائع المنقولة من الصين كانت تشمل التوابل والحرير وأدوات الطعام والورق والحبر والطواويس والجياد والسروج. بل إن الأصقاع النائية التي طرقها الرحالة والتجار العرب ربما تفسّر حقيقة العثور على نقود سويدية اعتمدت الدرهم العربي من حيث الوزن، فضلاً عن وجود كلمات عربية في مكان غير متوقع هو الأدب الأيسلندي. وربما كانت عبارة «القرية الكونية» التي صكها ماكلوهان في خمسينات القرن الماضي للدلالة على نشوء عصر عولمي حديث ذات جذور يمكن إحالتها بشيء من إعمال المخيلة إلى القرن العاشر الميلادي وما قبله.

ويمكن القول إن جغرافية طريق الحرير في تلك الفترة شملت دولاً ومجتمعات وأقواماً متداخلة، وأنها لا تشير إلى حدود مرسومة وثابتة. فالكلام على حق القوة بلغة الواقع ربما كان أدق آنذاك من الكلام على قوة الحق بلغتنا الافتراضية.

آية ذلك أنه لا بد لدى الحديث عن رحلات الرحالة العرب إلى الصين شرقاً من التوقف عند بعضهم في سفره إلى الشمال. ولا شك عندي أن أحد أهم هذه الرحلات رحلة ابن فضلان الذي أرسله الخليفة العباسي المقتدر بمهمة دبلوماسية إلى بلاد البلغار. كان ذلك في العام 922 الميلادي. وقدم ابن فضلان في تقريره عن الرحلة وصفاً موضوعياً دقيقاً لعادات الفايكنغ ولباسهم وأخلاقهم عند الطعام، وديانتهم وممارساتهم الجنسية. وكان هذا الوصف الأول من نوعه.

وهكذا تحقق اللقاء بين ممثلي عالمين شديدي الاختلاف وذلك تبعاً لتطورات دينية وسياسية واقتصادية أعقبت تشكل الإمبراطورية الإسلامية التي كانت في العام 711 وتمتد من إسبانيا إلى حدود الهند. ومع تسنّم العباسيين السلطة في العام 751 تشكلت شبكة من الطرق البحرية والبرية التي ربطت بين أوروبا والصين لأول مرة منذ سقوط الإمبراطورية الرومانية. وفي العام 800 تقلد شارلمان مقاليد الحكم في الإمبراطورية الرومانية المقدسة وتسلم من هارون الرشيد ساعة حائط وفيل على سبيل الهدية والتي شحنت إلى بيزا بإيطاليا من ميناء في شمال أفريقيا.

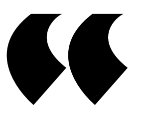
لا شك أن الطرق البحرية والبرية بين الشرق والغرب صارت سالكة في هذا التاريخ المبكر. كما أن بغداد التي أنشئت في العام 763 وانطلق ابن فضلان منها في رحلته صارت عاصمة الإمبراطورية العباسية. وكانت هي المدينة الأكبر والأغنى إلى الغرب من الصين. ولم تكن تنافسها من حيث الثروة والحجم سوى قرطبة عاصمة الأندلس.

ونظراً لأن بغداد هي العاصمة الإمبراطورية متعددة الثقافات واللغات فقد صارت مركزاً تجارياً وثقافياً فضلاً عن كونها مركزاً إعلامياً يحتوي على خزين معرفي وإخباري عن الشركاء التجاريين البعيدين كالهند والصين والأرخبيل الإندونيسي. وقد عزز ذلك عمل الجغرافيين العرب المتمركزين في بغداد والمدن العربية الأخرى.

وتذكر المصادر أن أقدم وصف للطرق التي تربط بين مقاطعات الدولة العباسية وبغداد العاصمة أنجزه ابن خرادبه وذلك في مؤلفه «كتاب المسالك والممالك» الصادر في العام 885. كما تضمن الكتاب مادة تعود إلى القرن التاسع وتشير إلى رحلات بين أراضي الفرنجة إلى الصين وبالعكس.



إذا أردنا العثور على تعريف عملي للعولمة بتأويلها الاقتصادي أمكن القول إنها حصيلة تطورات قرّبت الجماعات البشرية بعضها من البعض الآخر، من التباعد إلى التماس، فتكوّن بذلك مجتمعٌ موحد، مجتمع عولمي أو شبه عولمي



وفي مصدر آخر لإبراهيم بن يعقوب صدر في القرن العاشر تفاصيل موثقة عن التجارة بين أوروبا العصور الوسطى والشرق.

وربما كان أبو حامد الأندلسي الغرناطي (1130-1155) هو الرحالة الوحيد الذي يمكن القول، كما يرى الباحث البريطاني بول لند، إن رسالته «تحفة الألباب» تنطوي على أهمية مماثلة لرسالة ابن فضلان. وأعتقد أن كتابات الجغرافيين والمؤرخين والرحالة العرب والمسلمين يمكن أن نتقرّى فيها مادة علمية ترقى إلى مستوى «الأنثروبولوجيا». وهي تمثل نتاجاً بالغ الضخامة وما زال بحاجة إلى الاكتشاف والرّوز والدراسة من قبل باحثين مكرسين للبحث في أدب الرحلات واستخراج ما يصلح منه للدرس الأنثروبولوجي والفيلولوجي والأسطوري. فهناك على سبيل المثال «كتاب الخراج وصنعة الكتابة» لقدامة بن جعفر الذي ألف بين عامي 928-932 وفيه فصل عن الإسكندر ذي القرنين يمكن اعتباره نموذجاً لما يدعى بـ«أدب الرومانس» المكرس لأساطيره. ومن المعروف أن الرومانس هو ضرب من الأدب القصصي الخاص بالقرون الوسطى، قوامه الأسطورة والبطولة والحب.

ولكن الإسكندر التاريخي كما يرى بعض الباحثين هو غير الإسكندر ذي القرنين. فقد وجد بين 365-323 قبل الميلاد. وكان معاصراً لفترة تعرف في تاريخ الصين بفترة الدول المتحاربة التي بدأت عام 475 ولم تنته حتى عام 221 قبل الميلاد. هذا الإسكندر التاريخي لم يصل إلى الصين.

ومن المصادر الأخرى التي سبق أن أشرنا إليها «كتاب المسالك والممالك» لابن خرادبه الذي عمل لسنوات مديراً للبريد، وكان صديقاً للخليفة المعتمد الذي حكم خلال الأعوام 870-982، وقد كتب ابن خرادبه عن النظرية الموسيقية والأدب والجغرافيا. ويعتبر كتابه أحد أبكر الأعمال التي عثر عليها والتي تضمنت جغرافيا وصفية باللغة العربية. وقد قام الجغرافيون ومنهم الاصطخري وابن حوقل والمقدسي بتطوير هذا الضرب من البحث الجغرافي مستفيدين من كتابات الرحالة الذين زاروا الهند والصين وبلدان الشمال الأوروبي القصي.

ويشير كل من بول لند و كارولين ستون في كتابهما المكرس لرحلة ابن فضلان ورحلات أبي حامد الأندلسي الغرناطي، إلى أبي عبدالله محمد ابن أبي بكر الزهري وهو جغرافي أندلسي آخر له مؤلف بعنوان «كتاب الجغرافيا» اعتمد فيه على مصادر لم تعد متوفرة الآن ويقدم فيه وصفاً دقيقاً لسفن الفايكنغ.

كما يشير المصدر نفسه إلى كتاب «مروج الذهب ومعادن الجواهر» للمسعودي، وما ذكره عن الصين و خاقان الخزر وعاصمتهم، فضلاً عن المادة المخصصة للبلغار وبلاد شمس منتصف الليل والصقالبة والروس والفايكنغ.

وفي كتاب تجارب الأمم لابن مسكويه الفيلسوف والمؤرخ الشهير وصف مفصل لمشاهد عيانية للعلاقة بالآخر، ترقى إلى مستوى كتابة تاريخ للعالم.

كما يكتب الجغرافي الاصطخري الذي لا يُعرف الكثير عنه، عن مملكة الخزر وما حولها بلغة تتسم بالحيدة والوصف الموضوعي.

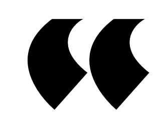
وفي كتابه «صورة الأرض» تحدث ابن حوقل عن تجارة الفراء والخصيان وهجوم الروس على البلغار في عام 965، بينما قدم البيروني في كتابه «تحديد نهايات الأماكن لتصحيح المسافات بين المدن» مناقشة لنظام الأقاليم السبعة الذي قسم بعض الجغرافيين العرب بموجبه العالم المأهول. وكتب زكريا بن محمد بن محمود القزويني في «عجائب المخلوقات» عن يأجوج ومأجوج بسرد يختلط فيه الواقعي بالغرائبي. ويشير أحد دارسي أدب الرحلة إلى أن رحلات ابن بطوطة، خلافاً لذلك، يتجاوز فيها السردُ الواقعي القصَّ الغرائبي.

ويعلق شاكر لعيبي في تحقيقه لكتاب «رحلات أبي دلف الينبعي» إلى الصين والهند، على هذا الاختلاط بين الواقعي والغرائبي بقوله «لم يستطع السياق الذي اشتغلت فيه الحضارة الإسلامية أن ينجو بشكل عام من الخرافة. أما على الصعيد الأدبي ثم السردي في أنواع محددة كأدب الرحلة فقد كان هناك على الدوام خلط بين الواقعي والغرائبي. يستجلبُ الأخير استجلاباً بناء على شرط ثقافي عام راغب بالتصديق، ومن قبل الأطراف جميعاً، منتجي النصوص ومتلقيها، وبطريقة مفرطة أحياناً، مقبولة عرفياً».

ونعتقد أن هذا الكتاب الذي تتخلله أمشاجٌ نقدية ذات أبعاد تاريخية وفيلولوجية متميزة يستحق دراسة منفصلة تستخلص منه العناصر التي ترقى إلى مستوى الأنثروبولوجيا في



كتابات الجغرافيين والمؤرخين والرحالة العرب والمسلمين يمكن أن نتقرّى فيها مادة علمية ترقى إلى مستوى «الأنثروبولوجيا». وهي تمثل نتاجاً بالغ الضخامة وما زال بحاجة إلى الاكتشاف والرّوز والدراسة من قبل باحثين مكرسين للبحث في أدب الرحلات



صورتها الراهنة.

ويعترف الروائي الأميركي مايكل كرايتون أنه أصيب بالذهول عندما قرأ مقاطع من رحلة ابن فضلان مدرجةً في المنهج الجامعي حين كان طالباً يدرس الأنثروبولوجيا، فكان أن بادر إلى كتابة رواية صدرت في العام 1976 بعنوان «أكلة الموتى»، أدخل عليها أفكاراً جديدة زعم فيها أنه عثر على نسخة من مخطوطة ابن فضلان في ديرٍ باليونان. كما طَعَّمَ النص بشخصيات مستمدة من ملحمة بيولف الأنغلوساكسونية، ولكنه نقل نص ابن فضلان مترجماً إلى الإنكليزية في الفصول الأولى من الرواية إلى أن وصل إلى مرحلةٍ من السرد يقدم الرحالة العربي فيها وصفاً مرعباً لجنازة الفايكنغ.

وأما بقية الرواية فإنها تروى بأسلوب ابن فضلان نفسه، وهي مشفوعة بمقدمة لبروفسور مزعوم يعمل في جامعة أوسلو، يشيد فيها بقدرة الرحالة العربي على التزام الموضوعية الكاملة في السرد.

ويعلق بول لند أحد مترجمي نص ابن فضلان إلى الإنكليزية، بقوله «صحيح أن البروفسور قد يكون زائفاً ولكن حكمه على نص ابن فضلان دقيق لا يمكن أن يُروى على نحوٍ أفضل».

من الجلي أن رواية كرايتون تستفيد من أسلوب الكولاج الذي يمثل نموذجاً في الأداء بلوره كتّاب رواية ما بعد الحداثة، وهو نموذجٌ يفنّدُ مفهوم الأصالة وما يحفّ به من نزوعٍ واحديٍ أصولي، ليَحِلَّ محلَّه مفهوم التعددية بديلاً له.

وفي هذا يقول ابن عربي في ترجمان الأشواق:

رأى البرق شرقياً فَحنَّ إلى الشرق
ولو لاح غربياً لَحَنَّ إلى الغرب
فإن غرامي بالبروق ولمحها
وليس غرامي بالأماكن والترب.

هذا الشرح قد يجلو بعض الملابسات التقنية التي تتصل بأدب ما بعد الحداثة.

ولكن ما يهمّني من هذا الاستطراد هو دعوة دارسي أدب الرحلة إلى الإسهام، بقدر أو بآخر، في استخراج عناصر الأنثروبولوجيا من مئات المخطوطات العربية المحتفية بعلاقات الذات بالآخر.

ناقد من سوريا مقيم في لندن



الخيال والتوهم

بين شهرزاد ودون كيشوت

أسماء السكوتي

تعددت تعاريف لسان العرب لمصطلح الخيال ولكنني سأكتفي في هذه الورقة بالوقوف عند تعريفين أولهما: الخيال كخشبة توضع فيلقى عليها الثوب للغنم إذا رآها الذئب ظن أنها إنسان ففزَ، أما ثانيهما فتقصد بالخيال خيال الطائر الذي يرتفع في السماء فينظر إلى ظله فيرى أنه صيد فينقض عليه (أي على ظله) ولا يجد شيئا. (ابن منظور، لسان العرب، المجلد 11، ص:276-278 بتصرف).

في الدلالة الأولى نتحدث عن «الإيهام»، إذ لا تتحقق النجاة إلا بواسطة الخيال القصبة الضعيفة التي بمجرد أن تُكسى ثوبا تخيف الذئب فيترك القطيع في حاله، ربما المثال الأوضح لهذا في السرد العربي تمثل في شهرزاد وحكاياتها. أما في الدلالة الثانية فنكون أمام «التوهم»، إذ يقع صاحب الخيال ضحية تهيؤاته، وهو ما مثلت له الرواية منذ الدون كيشوت إلى يومنا هذا.

ما السبب في هذا الانتقال من الرغبة في التأثير على الآخر إلى الوقوع في شباك الذات؟ ربما هو لانفصال الفرد عن جماعته، أو ربما لانتباهه المفاجئ إلى أن الشر لا يكمن في الخارج، بل يشكل جزءا من تكوينه. هكذا تقرر الذات -أمام غياب الجمهور- أن تنشئ مونودرامتها الخاصة، حيث تكون هي الممثل والمشاهد في آن، لتخادع بذلك نفسها حتى تخدعها، وتدخل في مونولوجات محصورة في الآن والهنا، مشغولة بنفسها عن الآخر والعالم.

أمام كل هذه التغيرات لا تجد الذات مفرّا من الانتقال من دلالات البطولة والحيلة والتضحية التي دلّت عليها في السرد الكلاسيكي (شهرزاد) إلى اللابطولة والفانتازيا والجنون كما أصبحت تدل في السرد الحديث (دون كيشوت). ولعل بطل المقامة يشكل مرحلة انتقالية بين الاثنين، إذ قبل الانتقال من بطلة تحتال بالحكاية لتحمي حياتها والوصول إلى لابطل يجن من كثرة قراءته لحكايات الفروسية لينطلق في البراري على فرسه الأعجف محاولا نشر الخير، كان هناك بين الاثنين بطل احتال على غرار الأولى بالحكاية ليضمن قوت يومه، وانطلق يجوب الأرض (تكفي عناوين المقامات دليلا على هذه الحركة في المكان) مثل الثاني، ولكن لا لينشر الحق بل لينصب على الناس.

رغم اختلاف نوايا الثلاثة وغاياتهم، إلا أن الخيال كان في حالة كل منهم سببا في البقاء على قيد الحياة، وإلا فكيف كان لشهرزاد أن تبقى حيّة بعد الليلة الأولى مع شهريار، وكيف للسروجي أو أبي الفتح الإسكندري أن يقتاتا وقد أدار الجمهور ظهره للشعر، وكيف للدون كيشوت أن يحيا بلا غزواته الوهمية وحبيبته الخيالية (لنتذكر أن نهاية الدون كيشوت قد تزامنت مع اكتشافه لحماقته وعبثية حروبه الوهمية مع الشر، ليهتف قبل موته بلحظات «ذهني الآن حرّ وصاف، إذ تخلّص من ظلال الجهل الكثيفة التي غلفته به قراءة مستمرة ولا طعم لها، لكتب الفروسية اللعينة. الآن فقط، أتبين مبالغاتها وإغراءاتها المضللة»)، ورغم كل هذا لم يكن الخيال في عين أيّ من الأربعة كذبا أو جنونا، بل كان وسيلة منطقية للعيش في عالم لامنطقي تحكمه جماعة تحدد لأفرادها الجرعة المناسبة من الخيال على مقياس ثابت على طرفه الأول الإيهام الغائي أو الإبداع، وعلى طرفه الآخر الجنون أو التوهم.

شهرزاد الخيال والجماعة

في أيّ مرحلة يصل الخيال بصاحبه إلى مستوى الإبداع وما ينتج عنه من شهرة واعتراف اجتماعي وفكري؟ وفي أيّ مرحلة يودي بصاحبه إلى الجنون أي النفي والطرد من الجماعة؟ بعبارة أخرى ما مقدار الجرعة المناسبة من الخيال التي تتيح للكاتب أن يحلّق بجناحيه في سماء الإبداع وأن يبقى في الآن نفسه مشدودا ولو بخيط رفيع إلى أرض الواقع ليضمن لنفسه اعتراف الجماعة.

ربما يكون المدخل الأنسب للجواب عن



صلاح ابراهيم

هذه التساؤلات هو تحديد الفرق بين الإبداع والجنون.

أولا، يشترك الاثنان، أي المجنون والمبدع في توظيف ملكة الخيال توظيفا استثنائيا غير مشترك بين عامة الناس، فالشاعر شقي بشاعر لأنه يشعر بما لا يشعر به غيره، أما المجنون كما يعرّفه صاحب عقلاء المجانين، فهو «من يخالفهم (أي الناس) في عاداتهم فيجيء بما يُنكرون» (النيسابوري، عقلاء المجانين، ص:30). وبذلك فكلاهما استثنائي، إلا أن ما يميز المبدع عن المجنون هو اعتراف المجتمع بالأول وإنكاره للثاني. هكذا، وكما قُسم العالم إلى مركز وهامش، وإلى خاصة وعوام، فكذلك يمكن تقسيمه إلى مبدعين ومجانين.

ثانيا، يقطع الاثنان صلتهما مع الواقع، ولكنّ المبدع لا يقطعه تماما، إذ وهو داخل إلى متاهة الخيال، يحتفظ في يده بخيط أرينا الذي سيتيح له الخروج، أو على غرار عقلة الإصبع ببضع أحجار تتيح له العودة إلى منزله، وعلى عكسهما يظل المجنون تائها، في الهناك، إلى ما لا نهاية.

ثالثا، أن المبدع يلتزم بالوظيفة التي خلقتها الجماعة للخيال، إذ لا تقبل الجماعة من الخيال إلا ذلك النوع الذي يلتزم بالوظائف التي حددتها، كالتعليم والترهيب والردع.. هكذا لم تقبل الثقافة العربية من الشعر في الماضي إلا ما كُتب في الأغراض التي حددتها (الهجاء، المدح، الفخر..)، وكلما كان الغرض مرتبطا بمصلحة الجماعة (الفخر بمناقب القبيلة، مدح محاربيها، هجاء أعدائها..) زاد احتفاؤها بالشاعر، أما إذا انكبّ على ذاته وخص بشعره محبوبة تخصه وحده، فقد كانت تتركه لجنونه وحيدا في الصحراء كما فعلت بقيس ابن الملوح (مجنون ليلى).على غرار الشعر لم يُقبل من النثر التخييلي (أي السرد)، إلا ما اشتمل على «حكمة (كليلة ودمنة) أو عبرة (السرد التاريخي) أو صورة بلاغية ترفع من قدره (المقامات)» (عبدالفتاح كيليطو، الأدب والغرابة، ص28)، ليتأكد من ثمة أن الثقافة ما كانت لتقبل من التخييل إلا ما له غاية تعليمية؛ أي ما سمّته بالعِبرة (Leçon de morale)، أما الغاية الجمالية فكانت تأتي في رتبة أخيرة، لأن الخيال جزء من الأدب أو التأديب، أي منتوج لغوي هدفه تلقين أفراد الجماعة

قيما وحِكما تضم لحمتهم. ولعل دليل هيمنة الوظيفة التعليمية على الخيال يتجلى من خلال هيمنة الدرس الأخلاقي حتى في المتن التخييلي الذي لم تعترف به الجماعة ضمن أدبها الرسمي فحكايات الجدات مثلا، المخيفة والمتخمة بالغيلان والجن، لا تهدف سوى إلى تحذير الأطفال من الخطر الكامن هناك، بمجرد اختراق الحدّ الذي رسمته الجماعة.

ولما كانت الوظائف «البراغماتية» للحكاية لا تتحقق إلا بإقبال المتلقّي عليها وإصغائه لها، فقد استعان الحاكية بمقولة العجائبي لاستيلاب متلقيه وإبقائه أكبر وقت ممكن تحت رحمة الحكي، ذاك أن «شهرزاد لا تحكي أيّ شيء كان، إنها تحرص على أن تدرج حكاياتها ضمن مقولة الخارق، إذ لا مناص من أن تكون الحكاية «عجيبة وغريبة»، وإلا فإنها غير جديرة بأن تروى. يجب أن يتأكد المستمع من أنه ينجز ذهنيا المسافة التي يقطعها البطل من العالم المألوف إلى العالم الغريب» (عبدالفتاح كيليطو، العين والإبرة، ص16). بوقوع المتلقّي في فخ الغرابة، يتراجع العقل بوظائفه النقدية والتشكيكية، ليجد المتلقي نفسه فجأة وحيدا أعزل أمام سلطة الحكاية، على أهبة الإيمان بكافة قيمها وأيديولوجياتها. وبذلك، تنتفي أيّ غاية جمالية للعجائبي في الحكاية، ولا يبقى للحكاية من وظيفة إلا إفراغ متلقيها من وعيه، استعدادا لحشوه بقيم تتيح له الديمومة داخل أسوار الجماعة؛ على هذا النحو إذن يخلق المجتمع مومياواته.

لم يكن للخيال في هذه الفترة إذن حياة خارج الجماعة، كما أن وظيفته كانت منحصرة تماما في ترسيخ ذاكرة قيمية مشتركة بين الأفراد حتى لا ينفرط عِقدهم؛ وحتى لا ينسوا أن الجماعة وحدها مكمن الخير، وبذلك فهي تستحق الحياة بل والخلود ولها الحق في أن تلجأ للخيال/العصا لحماية نفسها من شر الآخر/الذئب، مما يؤكد إشارة أمبرتو إيكو من أنه لا وجود لحكاية بلا ذئب.

ليتضح من ثمة، أن الخيال في العصر الكلاسيكي كان يعد «شرعيا» بقدر ما كان يكرس قيم الوعي القائم، وبعبارة أخرى، فقد كانت الجماعة شيطان المبدع وملهمته (عبدالفتاح كيليطو، الأدب والغرابة، ص56)، إلا أن الشيطان والمبدع ما لبثا أن افترقا في العصر الحديث في لحظة تدوين التخييل وخروجه من المساحة العامة التي تهيمن عليها الجماعة، إلى المساحة الحميمية للذات، حيث ينفرد الكاتب والمتلقي بالحكاية إلى درجة التماهي (Identification) والجنون.

الدون كيشوت.. الخيال والذات

عرف الخيال حياة جديدة حين انفصل عن الجماعة والبلاط أو غيرهما من فضاءات التخييل المشروعة، وفي هذه الحياة الثانية غابت الحدود الرفيعة الفاصلة بين الإبداع والجنون، ليبزغ مفكر جديد لا هو بالمبدع تماما؛ لأنه فارق الجماعة التي لها وحدها أن تضفي هذا اللقب على أتباعها، ولا هو بالمجنون تماما، لأن منتجاته التخييلية وإن كانت قد أعرضت عن تكريس وظائف الجماعة إلا أنها قد خلقت لنفسها وظائف جديدة؛ رغم أنني لست متأكدة إلى أيّ حدّ يمكن أن ننعتها بالوظائف، ما دامت سمة «الوظيفة» بدورها لا تصدر إلا عن سلطة، أو لا تكون كذلك إلا إذا نفعت سلطة. وبذلك نجد أنفسنا مع بداية الرواية أمام مبدع مجنون وبطالي فقد «وظيفته الحكومية».

إن المفارقة المثيرة في علاقة الخيال بالجنون من جهة وبالإبداع من جهة أخرى، هو أن الخيال في الماضي كما كان يمارسه مبدع «عاقل» تكون غايته أبدا هي إيهام الآخر إما لتهذيبه أو لائتمان شره، في حين أن الخيال في العصر الحديث يرتبط بمبدع «مجنون» خسر اعتراف عشيرته وحاجتهم إليه، لذلك قرر أن يجترح وظيفة لنفسه، تتمثل في نقل قارئه بواسطة التوهم والتماهي مع شخوص التخييل إلى النقد والتفكير ومساءلة الواقع. وبصيغة أخرى، لا تنجح شهرزاد في مساعيها إلا بتطويع المتلقّي وتقييده بالحكاية، فيما لا تحقق الذات الدون كيشوتية غايتها إلا حينما تلفت متلقيها إلى العقال الذي يمنعه من رؤية الواقع على حقيقته.

فقد المبدع إذن مع وعيه بتسلط الجماعة اعترافها به، ولكنه في الآن نفسه كسب وعيه بذاته، وصار بإمكان الشخصية التخييلية أن تعلن بصراحة «كنت مسكونا بهاجس وحيد، هو ألا أحد مثلي، وأنا بدوري لست كأحد منهم. فكرت 'أنا وحيد، وهم الناس جميعا' (Notes from the underground, p:47)، بهذه الصيغة التي نطقها أحد أبطال دستويفسكي مجهولي الهوية أعلنت القطيعة التامة بين الأنا والهُم، وبين أيّ تصالح مستقبلي ممكن بين التخييل والمؤسسة. نتيجةً لهذا الانفصال بين الخيال والمؤسسة وانتفاء الوظيفة الإيهامية، ظهرت الحاجة إلى تبئير الذات وجنونها أو استثنائيتها التي طالما كتمتها الجماعة، ذاك أن الجماعة بفرضها لتخييل رسمي موجه كبتت كل الأصوات الأخرى التي دخلت متاهة التخييل باحثة عن فكرة استثنائية، وبقيت هناك لأنها فشلت في ربط فكرتها أو حكايتها برؤية المؤسسة وأهدافها «التسييرية».

كان من الطبيعي إذن أن يكون أول صوت يطلقه التخييل في العصر الحديث هو صوت مجنون، جنّ من كثرة الحكايات التي سمعها فانطلق في البراري على حصان أعجف، لا فقط ليدافع عن حق الذات في المضي بالخيال إلى منتهاه، بل وكذلك لتبيان مسؤولية الجماعة عن هذا الجنون، ذلك أنه بالرغم من فصل قرون بين شهرزاد والدون كيشوت، إلا أن الحكايات التي جننته شبيهة بحكاياتها؛ تلك الحكايات التي تغيّت تضليل الذات وإقناعها بأن شرعية الخيال لا تتحقق إلا باعتراف سلطة، ولنتذكر أن أول حماقة ارتكبها الدون كيشوت كانت هي توجّهه لصاحب فندق (كان يظنه نبيلا، ويظن فندقه قصرا) ليطلب منه أن يمنحه وسام الفروسية، لأنه كان قد تعوّد في كافة القصص التي قرأها أن يصدر هذا القرار دائما عن صاحب سلطة، ولم تقف الرواية عند هذا الحد، بل سرعان ما بينت في الجزء الثاني أن أصحاب السلطة الذين كان ينتظر منهم دون كيشوت اعترافا كانوا أشد منه حمقا، خاصة شخصيتا الدوق والدوقة، فقد قرآ الجزء الأول من رواية الدون كيشوت وأبيا إلا أن يوهما صاحبها بفروسيته. ليصبح الجنون من ثمة ردّ فعل طبيعي على سلطة الجماعة التي نمطت الخيال وتركته يتعفن في جيبها.

فقدت الجماعة سلطتها على الخيال إذن، في اللحظة التي بدأت فيها كتابة التخييل (أي مع ظهور الرواية)، فبالإضافة إلى التغيرات النوعية التي تحدثها الكتابة، هناك تغيير جوهري مس الخيال والتخييل تجلى مع فقد الجماعة لرقابتها على المحكي؛ لنتذكر أن الحاكية في الماضي كان إما أن يمثل هو نفسه سلطة أخلاقية (الجدة) أو أن يتوجه بحكايته لسلطة سياسية (شهرزاد، بيدبا، التوحيدي)، أو أن يحكي في ساحة عمومية، إلا أن الأمر ما فتئ ينقلب رأسا على عقب مع الكتابة، إذ خرج الخيال من يد السلطة التي وإن ظلت تراقب الكتّاب وتحشر أنفها بينهم وبين ما يكتبونه، إلا أنها ظلت عاجزة عن التحكم في القارئ وتوجيهه إلى دلالات وتأويلات معينة؛ ذاك أن القراءة عملية فردية تتم دائما في فضاء حميمي مغلق، مما يفتح المجال واسعا أمام صاحبها للتماهي والتأويل؛ ولِمَ لا الجنون.

هكذا، يصبح الحل الاستعجالي لردّ كل قارئ مجنون إلى صوابه هو إحراق كتبه، وهو تماما ما فعلته خادمة دون كيشوت بمساعدة ابن أخته والقس والحلاق، إلا أنه أمام عدد الكتب الضخمة، لم يجد الأربعة من سبيل سوى بناء جدار أمام باب المكتبة وإقناع -أو بالأصح إيهام- الدون كيشوت أن هذا الجدار كان دائما هنا وأن مكتبته كانت محض وهم. ليتضح من ثمة، أن الرواية قد جمعت بين ثيمتي الذات المجنونة والآخر «العاقل» المتسلط، لتفضح بذلك تاريخ الخيال أو الإيهام الذي مارسته الجماعة على أفرادها.

ولعل التقليد الذي رسّخته الرواية ومن بعدها السينما في تصدير الأعمال، بالقول بأنها محض خيال، إشارة ضمنية إلى سلطة الإيهام الذي مارسته هذه الجماعة طويلا وسقط فيه متلقون أبرياء من قبيل الدون كيشوت، ومن ثمة تكون هذه الإشارات الافتتاحية دعوة ضمنية لبناء علاقة تشكيكية بين الذات والموضوع، قوامها «تعليق التصديق» (The suspension of Belief) والانتقال من القراءة العادية التي تفترضها الحكاية إلى القراءة العالمة التي تفترضها الرواية.

الخيال بين الجلاد والضحية

هل يدل الربط بين شهرزاد بدلالات الجماعة والإيهام والمؤسسة اتهامها بكونها كانت جلادا حرم الذات من حقها في النقد والتفكير؟ ربما، سيدافع عنها البعض قائلا إنها قد فعلت ما فعلته مضطرة لحماية حياتها، ولكني لا أراها مضطرة بقدر ما أراها ثمرة طبيعية للمحيط السياسي الذي نشأت فيه، ذاك أن شهرزاد ابنة وزير وزوجة ملك، ومن ثمة لم يكن لها إلا أن تقاتل أعداءها بنفس سلاحهم، أي بالحيلة. ولكن، ما ذنب كل الأفراد «الهامشيين» الذين اطلعوا على قصتها فيما بعد ليقعوا من دون علمهم في شباك تضليلها دون أن يكونوا قد تسببوا لها في أيّ ضرر أو تهدّدوها بأيّ خطر؟ هل المشكل في من دوّن الحكاية وأخرجها من أسوار القصر؟ أم في شهرزاد التي بدأت هذه اللعبة ولم تستطع أن توقفها؟

من هو المجرم في هذه الحكاية، هل هو الخيال بشقيه الإيهامي والتوهمي؟ أم المؤسسة التي وظفته لغير وجهه؟ أم المتلقي الذي بإقباله على الحكاية مكّن الجماعة منه؟ أم الذئب الذي فرّ من العصا فألهم السلطة سلاحا ناجعا للتحكم في أفرادها؟ أم هو الطائر الذي بمطاردته لظله قد أحل لهؤلاء جميعا شرعية إيهامه والضحك منه.

كاتبةمن المغرب

بيبلوغرافيا:

كيليطوعبدالفتاح، العين والإبرة؛ دراسة في ألف ليلة وليلة، ترجمة: مصطفى النحال، الدار البيضاء، نشر الفنك، 1996.

كيليطو عبدالفتاح ،الأدب والغرابة؛ دراسات بنيوية في الأدب العربي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء، دار توبقال، 2007.

ابن منظور، لسان العرب، المجلد الحادي عشر، بيروت، دار الكتب العلمية، 1971.

النيسابوري، أبو القاسم الحسن بن محمد بن حبيب، عقلاء المجانين، تحقيق: عمر الأسعد، بيروت، دار النفائس، 1987.

DE Cervantes, Miguel.Don Quichotte II, trad. Luois Viardot, Paris, Booking international, 1996.

Dostoevsky, Fydor.Notes from the underground and the Gambler, Trans. Jane Kenitsh, Oxford, Oxford university press, 2008.

الهلوسة بالماضي

مقاربة في نوستالجيا المخيال الإسلامي الملفق

عامر عبد زيد الوائلي

النوستالجيا مصطلح يستعمل لوصف الحنين إلى الماضي، وأصل الكلمة يعود إلى اللغة اليونانية إذ تشير إلى الألم الذي يعانيه المريض إثر حنينه إلى العودة لبيته، وخوفه من عدم تمكنه من ذلك إلى الأبد. تم وصفها على أنها حالة مرضية أو شكل من أشكال الاكتئاب في بدايات الحقبة الحديثة. في الغالب النوستالجيا هي حب شديد للعصور الماضية بشخصياتها وأحداثها.

لكن هذه القراءة لا تقبل بالأمر الواقع كما هو؛ لكنها أيضا لا ترفضها كلياً، إذ يوجد شق أول إيجابي فيها يدعو إلى مقاربة التراث وهو ما أشار إليه تييري هنتش بقوله «لا بد لنا... أن نبدأ استقصاءنا بالعودة إلى الينابيع» إذن هناك تراث مهم لا بد من معرفته واستقصائه، لكن أيضا هناك شق سلبي لا بد من إدخاله في خانة النقد، وذلك لا يتم لطالما أن هناك توظيفاً سياسياً تبجيلياً بل تضخيمياً إلى جزء من التراث تتم استعادته وتوظيفه وتخزينه وتعليمه من دون مُساءلة.

وبالآتي فهو ليس غريباً ولا عيباً أن توصف شعوب الشرق عموماً -مجتمعات وأفراد- بأنها تمتلك طاقات ومخزوناً هائلاً من الحنين إلى الماضي، لكن هذا الحنين ليس بريئاً بل هو حالة لها مسوّغاتها وبالآتي يبدو السؤال ضرورياً حول مشروعيّة الحنين الدائم إلى الماضي من قبل شعوب الشرق وخصوصا العربية منها التي تحوّلت إلى حالة يرثى لها بل تحول تعلقها بالماضي إلى شرنقة تضيق كل يوم وتعيق اندماجنا السويّ بالحاضر، وفتح آفاق واسعة ورحبة وجديدة لثقافتنا المعاصرة.

إن ما يقتل الناس، كما الذي يحييهم، هو الأفكار، فالأفكار المنحرفة هي أشد خطراً من أيّ سلاح من أسلحة الدمار الشامل بل إنها تورّث التلوث إلى أجيال مقبلة، وقد تحول إلى شرنقة تضيق كل يوم حتى تجعل الحياة مستحيلة.

لكن كل هذه الحالة أي الحنين ليس مرضاً بقدر ما هي فعل مصطنع مخطط له كما يصفها بودريان «لم يعد لأشياء الحياة وموضوعاتها من قيمة بحد ذاتها زمن واقعية بذاتها، بل صارت قيمتها من قدرتها بفعل التوليد الإعلامي على غواية الناس»، فهذه الغواية موجودة بفعل السلطات السياسية وبعض مؤسسات المجتمع الأهلي التي تدعمها وتتآزر معها، وقد وصفها فوكو ومن قبله نيتشه أي أن القمع الأيديولوجي «بمثابة الغبار أو النقع الذي تثيره سنابك الخيل في المعركة»، إلا أن الأمر ليس بهذه السهولة بل هو أعمق من هذا لكن القانون الذي جاءت به تلك السلطات القبليّة والطائفيّة كان مجرد غطاء يحتوي لا شرعيتها، التي تحاول أن تأصّله في بحث محموم عن الشرعية في دعم قراءة تعظِم الماضي بعيون الناس على حساب الحاضر. وبالآتي فالأمر ليس مقصوداً ومبرمجاً؛ فيصبح هذا الانشداد المرضي إلى الماضي باسم الهوية عبارة عن عودة مصطنعة من قبل السلطات السياسية، كما تتجلى في الإعلام والتربية والمؤسسات الدينيّة التي اعتمدتها تلك السلطات السياسية في الدول العربية، والتي كانت تبحث عن الشرعيّة التي تفتقدها بفعل الاستبداد والفساد وتخلف الواقع العربي الذي غرق بالمشاكل التنموية والاجتماعية.

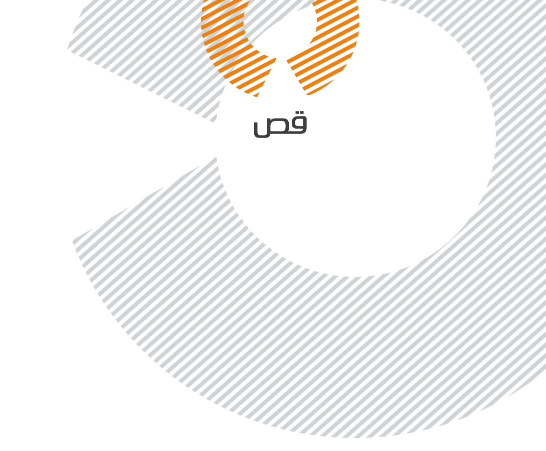
فهذه الهلوسة الأيديولوجيّة في استعادة الماضي لم تخلِف سوى مزيد من التشويه للماضي والحاضر معا؛ مما ولّد عقولاً تفكر بطريقة مقلوبة تريد خلق المستحيل بتحويل الحاضر الذي يتم تزييفه باستعادة الماضي المتمثل بـ»الخلافة « وما ارتبط بها من عوالم تخيليّة يتم اصطناعها في المدونات الدينيّة والثقافيّة حتى تكون بديلاً عن الواقع العربي، فخلق التجييش للمشاعر يعدّ من الوعي المغترب عن الواقع بل يعمل على رفضه وتكفيره وكانت لهذا آثار عنيفة مولدة المزيد من العنف والكراهية، والدليل على ذلك هذه العقول التي حوّلتها مؤسسات الدول العربية إلى أجيال ممسوخة إرهابية تريد تدمير الحاضر من أجل استعادة حوادث الماضي إذ المجازر والحروب المذهبية التي تعمِق التخلف والهمجيّة لحاضرنا وتمثل تشويها لماضينا. وتعدّ كل مخالف أما منافق أو فاسق بل إنها حاضرة في كثير من المدونات الأصولية التي تتمركز في نفي كل مخالف لها من المسلمين بوصفه منافقاً كما يقول محمد بن عبدالوهاب في تفسير كلمة التوحيد «فإن المنافقين يقولونها وهم تحت الكفار في الدرك الأسفل من النار مع كونهم يصلون ويصومون».


عمر ابراهيم

هذه الرؤية تشكِل اليوم حاضراً لا يمكن نفيه وهو بحاجة إلى المساءلة النقديّة وليس الاكتفاء باستدخالها أم باستيعابها فقط؛ لأن الأمر ليس شكلياً بل هو حضور مدمّر. على الرغم من كونها ليست القراءة الوحيدة إلا أنها القراءة الأنموذج والأكثر إمعاناً في دروب العنف التي تنفي الحاضر وتغوص في الماضي ورهاناته.

من هنا تأتي ضرورة المساءلة النقدية فهي لا تنظر إلى العقل بوصفه مستودعاً مجرداً للمقولات الجاهزة الثابتة بل بوصفه حقلاً للفكر تنبسط فيه دينامية الوجود التاريخية، تلك التي تُقبل فيها وبها حقيقة الكون إقبالاً لا يعرف الانقطاع، ولا يمكننا التنبؤ بمجراه وهو أيضاً الإقبال الذي يتم في المجالات المختلفة لتأصله الزمني والعلائقي.

كاتب من العراق



القصة الأولى

أحمد سعيد نجم

-1-

كانت أنثى ولدت مع السحر والضباب، واختفت بانقضائهما. وكان الطريق الذي نمشي فيه هو هو. رصيفان. يفصل بينهما شارع يضجّ بالسيارات والمارة. بشرٌ كثيرون. وكنت أفعل المستحيل في محاولة أن أجدها. ركامٌ متماوج. يتّحد. وينفصل. فراغ وامتلاء. وجود وعدم.

هل كان حباً؟ أم استلطافاً؟ أم اتفاقاً في توقيت الكزدورة؟ وكلّ هذه الأسئلة وغيرها وما من إجاباتٍ شافية. وحده ما كان داخل الغلالة البشرية التي تغلّفنا كان يغلي. القلب والدماغ والأحشاء. أما الأطراف فكان يرين عليها صقيعٌ أزلي. بل وحتى الأيدي، وما أخطر ما يمكن أن تفعله الأيدي، حتى هذه لم يُترك لها أن تأخذ حرّيتها، أن تشتبك، أن تصبح كلاماً.

وكان مجرّد خروجنا في التوقيت ذاته، وتوجّهنا إلى «موقف الساحة»، واستسلامنا لمشينا الرتيب معاً دون التفكير من جانبها باستنكاره أو الانقطاع عنه، يعني أنها هي الأخرى تريد رؤيتي كما أريد رؤيتها. رتابة ساهية. عشتها نهاراً وعشتها ليلاً. وأحلى العيشين كان في اللحظات التي تسبق النوم. ساعة أتمدد في الفراش، مطلقاً العنان لأفكاري ولما يتولد عنها من صُورٍ وتهيّؤات.

وفي ليالي تلك كان يحلو لي أن أتخيّل أحلى ما يمكن لبني البشر أن يرتشفوه من أحلام يقظتهم. هي تؤشر، وأنا أراكم لها ما أشرت إليه. وذاك الذي تراكم كان يطير في الهواء تاركاً خلفه خيطاً رفيعاً يسحبنا أنا وهي إلى فضاءات رغبةٍ هوجاء. كم مرة غَمَرَني التخيّل ثم تركني وحيداً في القلب من برهة اتحادٍ خفيٍّ مع المجهول.

ثم ماذا؟ ماذا في اليوم الجديد؟ وماذا سوى أنها الرابعة عصراً. ساعتي ذاتها. مكاني ذاتُه. شغفي اليوميّ. ومعه تتوقف أشياء. وتبدأ أشياء. نقطة فاصلة في النهار. الثياب ذاتها. شيء إضافي كان ينبغي أن ينضاف أو أن ينحذف كي يكون الجديد جديداً!

وكانت الدروس تمضي في واد، وأنا على الضفة المقابلة من ذلك الوادي، عائشاً في عالمٍ معزولٍ من رؤىً وتخيلات. وحتى لو أنّ أمرَ هذا الذي كان في ظاهره الفجّ دون تتويج ما، إلا أنه، في خيالي وفي أفق القادم من الأيام، حَمَلَ وعوداً بحجم العالم.

وذلك وغيره كان قد أثّر على دراستي. فمن المفروض أن سَنَتها تلك كانت الأخيرة لي في الدراسة الثانوية، ومنها إلى سلك التعليم، والجامعة، أيْ إلى ابتداء أن يكون لي راتبٌ خاصٌّ بي. وفي البيت صاروا يعرفون شيئاً، وإن كان ضبابياً، عن أمر ذلك اللامعنى الذي يلفّ حياتي، فيجعلني أقف طويلاً أمام المرآة. ويومها لن أعرف الحقيقة على هذا النحو، بل سأظل لأشهرٍ طوال عائشاً وسط رعب الرسوب. أن أسقط في امتحان العلاقة معها، كما حدث لي في عامي الفائت في المدرسة.

وهذا كله، ولا شيء على لسان الأهل في البيت غير:

- «أدرس. أدرس»!
- «أنسيت أنك في البكالوريا؟».
- «يا حبيبي؟ يا ابني؟ يا أخي؟».

والحبيب. والابن. والأخ الذي هو أنا لم ينسَ. فهو يعرف.

- «والله باعرف!».
- «طيب. مادمت تعرف فماذا تنتظر؟».
- «علامات. علامات».

يريدون علامات. ليس كمثل علامات العام الفائت. العام المشؤوم. يوم أن عاد الجميع إلى بيوتهم بجلاءاتٍ ترفع الرأس إلاّي. هذا، ودون أن يكونوا قد اطّلعوا بعد على سرّيَ الأخطر:

وأنا، ولو أنني كنت البطل الوحيد لقصتي. قيسٌ من دون ليلى. أو روميو من دون جولييت. ومع ذلك فإنّ شيئاً عميقاً في داخلي كان قد راح يتغيّر. وذلك الذي بدأ يتغير ما كان باستطاعتي أن أشرحه لنفسي، فبالأحرى أن أتمكن من شرحه للآخرين. ولو أردتُ أن أشرح، أن أفصّل الأمر مثل واجب مدرسيّ. فماذا أقول. وكلّ قولٍ بحاجةٍ إلى ابتداء. وأنا لا أجد غير الانتصاف أبداً منه!

- «شلونك؟ شلونك يا ‹سعاد›؟».

أتكفي؟ أتكفي وقد صرنا بعيدين كلّ ذلك البعد عن حارتنا؟ النطق بجملةٍ واحدة. كلمة واحدة. فَركة وينبعث الدخان من المصباح السحريّ. ولكن، ماذا لو قلتها؟ وماذا لو تجاهلَتْ ما قلته وظلّت سائرة في طريقها كعادتها في كلّ يوم؟

أخوفاً مِن مثل تلك النتيجةِ إذاً كنتُ أبقي ما حدث ويحدث بيني وبينها لنفسي. نفسي وحسب. بل هي نفسها ما كان لديها أدنى علمٍ بكلّ هذا الذي تحدثت عنه حتى الآن.

كلامٌ كثير. ألّفتُه. وكثّرت منه. وما كان يتألف من كلام يظلّ في قلبَ الكلام. في نقطةٍ في المنتصف. ليس بداية. وليس نهايةً أيضاً. ثم إنّ هذا الذي كنتُ أنشئه بيني وبين نفسي كان يتواصل ويتواصل إلى أن أعثر عليها.

- «شلونك. شلونك يا ‹سعاد›؟».

جملة مشلولة استقرّ عزمي على قولها. سأقولها وقد أصبحنا بعيدين جداً عن البيت. سأقول هذا الذي أقول أقوى منه بكثير إن حدث أن تصادفنا في الحارة، أو إن جاءت تستعير غرضاً، أو ساعة تحضر لي، ولأخيها، الشاي ونحن ندرس، أو نوهم أهلينا بأننا ندرس!


داؤد حسن داؤد

-2-

نعم. أنا وحدي مَن طَلَبَ ذلك كلّه. أنا الذي أخترتُ أن أبقي العالم معلقاً في الهواء كفقاعة. إن أحكَمْتُ قبضتي عليها انفجرت. وإن قلت إن تحوّلي إلى كاتبٍ هي مسألة قدريّةٌ فإنني أكون كمن ارتضى طائعاً أن يدحض مئات اللحظات التي انقضت وهو يتخيل نفسه في قلب مِهَنِ الأرض قاطبة، أفقاً وواسطة عيش. والأمر وما فيه أن قصّتي الأولى، التي اقتطفت مطلعها لتوّي، كانت انكتبت في برهة وجدانية عنيفة. ولولا كتابتها لكانت تلك البرهة قد أودت بي، أو بها: بالبنت التي كتبتُ عنها ولها.

وإن صح ما يقال من أن الكاتب يكتب قصةً واحدة، ما يفتأ يعيدها من جديد، في كلّ كتابة جديدة، فإن هذا الذي أتذكّره، وأعيد كتابته الآن، يشبه من دون شك ذلك الذي انكتب يومها، هذا إن لم يكن نسخة طبق الأصل عنه. الابتداء. الانتصاف. ومن ثمّ الخاتمة.

وفي ذلك اليوم. أقصد اليوم الذي سبق تكريسي من قبل مدرّس اللغة العربية ككاتب قصة قصيرة، لن أكون قد بلغتُ من العلم حداً أعرف معه كلّ هذا الذي أقوم بكتابته والتنظير له الآن. وعلى العكس من ذلك فإنني سأكون جالساً في مقعدي في الصف،

متوتراً. ذهنٌ مشوشٌ ويدان جاهزتان للاشتباك.

- أنت ! أليس هذا الدفتر دفترك؟

- أنا؟ أنا المقصود؟

- نعم أنت. أتعرف ما هذا الذي كتبته؟

(إنها المواجهة إذاً)

- ألا تعرف أنه يدعى قصة قصيرة!

- لا!

- أعرفت الآن؟

- نعم.

- فإذاً!

- فإذاً!

-3-

وفي اليوم الذي كتبتُ فيه الأسطر الماضية، أو أسطراً تشبهها، كنت وقبل أن أخرج لموعدي الروتينيّ مع «سعاد»: حُبّي الأبكم. الحبّ الذي تملّك عليّ مشاعري شهوراً طوالا، قد تركتُ على الطاولة التي أدرس عليها في بيتي منشوراتٍ حزبية ممنوعة.

وكان تَرْكُ تلك المنشورات منثورة على الطاولة، مكشوفةً لكلّ أحد، يعني أنني كنتُ قد اتخذت القرار. وصرت ابناً للقضايا التي تدعو لها. ولكن، وبدلاً من أن أتلِفَها بعد الاطلاع عليها، كما طُلِبَ منّي، هاأناذا أخلّيها على الطاولة، وفي وضعية تظهر مانشيتاتها وترويساتها المخيفة.

ويومها تأنّقت كالعادة ثم خرجت. ولم يخطر ببالي أن أسأل نفسي لِمَ ولِمن نثرتُ على الطاولة ما نثرت. فهل خطر ببالي ولو للحظات أن يقود طريقُ «سعاد» إلى باب غرفتي. وهناك تقف وتشهق مبهورةً:

- «هه. منشورات حزبية. يا الله. كم أنت رائع يا 'أحمد'. أنت الفارس الذي لطالما انتظرته. أنت الحلم. وأنت الحبيب!».

هل كان تركُ تلك المنشورات حيلة من حِيَلِ العقل الباطن، وبها كان يستدرج البنت إلى ما هو أخطر من مجرد اللقاء؟

- «احذر. احذر».

(هكذا قال لي أخوها، وهو الذي عَمِلَ يومها على اقناعي بالالتزام معهم، وهو يناولني تلك المنشورات سرّاً).

- «انتبه يا 'أحمد'. وإلا رُحنا نحن وأنت في داهية!».

وتلك الكلمات المرعبة دهمتني بعد أن كنت قد قطعت أنا و«سعاد» نصف المسافة إلى الساحة التي نقصدها يومياً.

- «احذر. احذر!».

ترنّ في أذنيّ.

وكالصاروخ إلى البيت. أصلُ ويكون سطح الطاولة قد صار نظيفاً. أحدهم كان قد لمّ المنشورات من فوقها.

- «احذر. احذر».

لحظاتٍ مرعبةً عن حقٍّ وحقيق. وأخيراً أطلّ أخي الاكبر من غرفته. أكان يعذّبني؟ هزّها ثم أخفاها وراء ظهره.

- «وصاير مناضل كمان!».

قالها باستفزاز.

- «طيّب. هات. هات!».

وأفلحت بانتزاعها من بين يديه. وأنا غير عارفٍ ما إذا كان عليّ في لحظتها تلك أن أشكره أم أنفجر فيه. وقبل أن نفترق، كلٌّ إلى غرفته رفعت يدي أحيّيه. رفع هو الآخر يداً مترددة وابتسم قائلاً:

- «أدرس. أدرس أحسن لك يا وَلدْ!».

يقول ذلك رغم إقراره بأنني ما عدت الولد الذي كانوا يقومون بإعطائه علقة ساخنة على أتفه الأسباب. كان أمرُ أمري في ذلك السنّ قد صار لي أولاً وأخيراً. لي وحدي. وحدي دون غيري. وما كان قد صار لي صار كرةً في ملعبي..

-4-

ولكن. حقّاً، أيشبه ما انكتب يومها هذا الذي ينكتب الآن؟ هكذا أفكّر وأسأل وأنا أستعيد تلك اللحظات، ساعة وَضَعَني التقريظ الكبير من مدرّس اللغة العربية أمام مفارق الطرق؟ فإن لم تكن المدرسة إلى حينها أفقاً نهائياً بالنسبة إليّ فقد صارت كذلك بعد أن قيّدني مديحه المباغت. أو لنقل بشكل أدق يوم أن جرى تتويجي من جديد بعد أن جَلّلني عار الرسوب في عامي الفائت.

وكنت ومنذ أن انذاعت أنباء رسوبي في الصيف الفائت قد قرّرت ألاّ أعود إلى مقاعد الدرس ثانيةً مهما كلّف الأمر. غير أن العزائم ليس في مقدورها أن تكون صلبةً على الدوام. ولسوف تستغرقني الدراسة سنوات أخرى طوال. فهل لديّ قدرة على احتمال المدرّسين لأربع أو خمس سنوات أخرى؟ وإن كان الجواب بالنفي فإلى أين غير ذلك؟ إلى أين بعد أن حوصرت بالقرار الحاسم الذي اتخذته الأسرة: إما متابعة الدراسة أو «معمل البلاط».

وكان أكثر ما حيّر أهلي وأصدقائي منّي يومها ذلك التغير المفاجئ في علاقتي بالمدرسة. فقد كنتُ إلى أن أتت سنة رسوبي في العام الفائت من أوائل الطلاب في الصف. وما يبذل الآخرون وقتاً طويلاً في حفظه لا يستغرق منّي أنا غير القليل. وما تزال النبرات الحزينة التي قالتها والدتي يوم أن بلغها أمر رسوبي ترنّ في مسامعي حتى ساعتي الراهنة هذه:

- «طيّب يَمَا، يا حبيبي، ليش ما بتدرس؟ وأنت لو درست ولا أشطر مِنك!».

لو درستُ. لو درستُ. ذلك هو بالضبط «بيت القصيد». وما الذي سيحدث إن لم أدرس؟ أسأل. ويسألون. ويجيبون. وأنا لا أجيب. لأنني من جانبٍ لم أعد أعرف بماذا أجيب. ومن جانبٍ آخر فقد صرتُ أدّخر ما أمتلكه من إجابات عن كلّ شيء لنفسي ولتأملاتي.

-5-

وكان يمكن لكل ما رويتُهُ حتّى الآن ألاّ يكون. وعندها لا يعود للقصة التي اقتطفتُ منها أولاً، أو القصة التي أرويها تالياً، من وجود، ولا هم يحزنون. غير أن الصدفة صدفت. وصدف أن تتابعت. وما من أحدٍ في مبتدأ الأمر ضربني على يديّ. ما من أحد قال لي:

- «طيّب. ما دمت قد بدأتَ في الكتابة فعليك أن تستمرّ».

لا ولم يكن حجاباً أزحتهُ في لحظة مفصلية من لحظات حياتي فانكشفت من ورائه حقيقتي المختفية وراء ستار القدر. فحقيقتنا كما صرت أراها شيءٌ يزول ويزول ولا تُرى أبداً. فما الذي كان قد أفلت من قبضتي؟ وما الذي قبضتُ عليه؟

ولحظتها فقط سوف يتنوّع الإخفاق والمكافأة ما تنوع البشر وتنوعت أمكنة وجودهم وحبكات عيشهم فوق أرض العذاب هذه. ومن صراع كل منهما سيتكوّن الأحسن. الإخفاق والمكافأة. شيئان في قلب الشيء الواحد. لعبٌ حرٌّ بين السبب وبين نتيجته. إخفاقٌ ونجاة. الإخفاق أولاً كي يصبح للنجاة مغزى فتكون حفالة رسائل للآخرين، ومن الآخرين. وأكون أنا هناك: في الوسط بين طرفي متوالية ما تنفك تتتالى. أنوس وحيداً في اللعب الإهليليجي الحرّ بين القطبين المُغذيين: وها هما، السبب ونتيجته، وبعد أن انغمستُ في دقّ الكتابة إلى آخر مداه قد صارا في قلب الشيء في ذاته. إخفاقٌ يتلوه نجاح. والإخفاق أولاً. كي يصبح للنجاح مغزاه. وإلا فإنه لن يكون غير تتابعٍ خطّي لحوادث الزمان. لحظةٌ يأتي بها الحاضر. ثم ومِن قبل أن نتمكن حتى من رؤية ما هي يكون الزمن قد طوَح بها خلف ظهورنا.

وتعالوا نقولها بصراحة:

- «مِمّ يشكو الذين لا يكتبون؟ ولماذا لم أبقَ ممن تُعاش حياتهم ولا تروى؟ أيّ عبءٍ ثقيل في أن تضطرني الكتابة لأن أقلب المعادلة فأتحوّل إلى راوٍ لما يُروى غير أنه لا يعاش، بدلاً من أن أعيش ما لا يُروى!».

ولكأنما ارتضيتُ بذلك أن أتسلق المستحيل. وفوق هموم الحياة. وهي هموم مُنِحنا ككتّاب نعمة أن نراها أهون الشرور وأن نُمشّي الحياة إن اقتصر أمرها على الجانب الماديّ، الأكل والشرب واللباس، كيفما اتفق، فوق هذا العذاب وذاك ينضاف عذاب جديد. وقبله إخفاق أقرب ما يكون إلى الخزي.

خزي الرسوب. إخفاق القصص. وعندما سأهتدي لاحقاً إلى الخيط الشفيف بينهما سأكتشف أنهما ليسا غير قانون العيش الذي كنتُ أجهل في تلك الأوقات الكثير من حتمياته وتفاصيله. فما الذي حدث يومها لسليل الفقراء ساعة قيل له بأنه ينطوي على إمكانية أن يكون كاتباً؟

- «ما الكاتب؟».

- «كاتب ماذا؟».

- «أهي مهنة كغيرها من المهن؟».

- «وكيف يغدو كاتباً هذا الذي كان قبل عام من تتويجه كاتباً قد لطّخ السجل الدراسي لعائلته بخزي الرسوب الثقيل؟».

سنة بكاملها أمضيتُها وأنا أخرج صباحاً وأعود ظهراً. أنكبّ بعدها فوق ما كان يتراءى لأسرتي على أنه وظائف وواجبات مدرسيّة. وبعدها أصفق الدفاتر كأنني أقتصّ منها. وهُوب إلى الشوارع أقتنص أملاً تبيّن لي فيما بعد أنه لم يكن هو الآخر غير سراب. تظاهرٌ طال. وكنتُ في أعماقي أرغب بحلٍّ ما. وتوقّعتُ أن يأتي ذلك الحلّ من المدرسة. أن يرسلوا أحداً يقول لأهلي: – – «ابنكم قد طُرِدَ من المدرسة، وهو لم يعد يأتي إليها. فانظروا أين يذهب، ومع مَن يمشي!».

غير أن جميع توقعاتي ظلّت لي. وظلّ لي فوقها عناد ألاّ أتحدث عن حقيقة طردي من المدرسة لأحد. أحجية كان حلّها في غاية البساطة:

- «لا تعد إلا ومعك وليّ أمرك».

سنة كاملة لُثْتُ خلالها بصمتٍ مطبق. تاركاً أيّ حديثٍ عن الأسباب التي أدت بي إلى الرسوب في نهاية العام الفائت لنفسي. إن لم يتبرع أحدٌ بقول الحقيقة الكاملة لأهلي فإنني، ومن جانبي، لن أقولها لأحد!

ثم. ومِن بعد عار الرسوب ذاك أتى المديح:

- أنت. أليس هذا الدفتر دفترك؟

ويومها كان مدرس اللغة العربية الذي جاءنا في عامنا الجديد قد طلب منّا أن نخصّص دفتراً جديداً، وأن نشرع في تدوين ما يجري معنا من أحداث يوماً بيوم. وكان يُفترض في أول ترويسة في ذلك الدفتر أن تأتي على النحو التالي:

السبت. 20 آذار عام 1969.

وتحتها ملءُ صفحةٍ كاملة. ثم الأحد. فالاثنين. وهكذا حتى نهاية الأسبوع. كلّ يوم بيومه. صفحة واحدة نحكي فيها ما جرى معنا في يومنا ذاك. صفحة واحدة رآها ذلك المُدرّس الرائع كفيلة إن تواصلت بأن تُعلّمنا الكتابة واقتصادها في آن واحد.

وإلى اللحظة التي تمّ فيها توزيع الدفاتر في أول أسبوع مرّ على ذلك الطلب الغريب من أستاذٍ غريب، كنتُ ما أزال أربخ تحت وطأة خزي الرسوب. ثم هنالك انتمائي الحزبي الذي بات يأخذ معظم وقتي. وفي التزامن مع ذلك كله علاقتي الخرساء مع «سعاد».

كنت أرى في كل ما يطلبه الأساتذة واجباً بغيضاً. فأنا أكره كلّ ما يتخذُ شكل أمرٍ ونهي. هذا سؤال. فأين الجواب. وكنت قد كرهت على وجه الخصوص «مدير المدرسة». وبالأخصّ منذ أن انتفخ يوم

زلّتي الصغيرة مثل ديك، صارخاً باللهجة الآمرة التي تكون لإله:

- لا تعد إلى المدرسة إلا ومعك وليّ أمرك.

فأرُدّ عليه:

- وليّ أمري ميّت!

فيردّ عليّ:

- فإذاً. هات أخوك الكبير.

فأرُدّ عليه:

- أنا أكبر إخوتي!

ومتى يجيء ذلك؟ يجيء في وقت كانت فيه ولاية أمر مَن هم أكبر منّي، بكل ما فيها ولها من تشعبات، قد صارت بالنسبة إليّ موضع مساءلة، وموقفاً من الحياة، وفي الحياة. جاء ذلك، ومن قبله السبب الذي من أجله طُردت من المدرسة ساعةَ أنْ كبرتُ بما فيه الكفاية، فغدوتُ وليّ أمر نفسي. وإلاّ فما المغزى من ذلك الطلب المهين؟

وعندها، عند انتفاخه إلى أشبه ما يكون بواحدٍ من الديكة التي يجري استخدامها في المنازلات، فإنني لن أفهم الأمر إلا باعتباره دعوة لي للقتال. وإن كان الأمر كذلك وهو ما كان في حقيقته، فإنني لست بعد الآن بالشخص الذي يجري تحدّيه، مِن جانب أيّ أحد!

هكذا صغتُ الموقفَ من المجابهة التي دعاني لها مديرٌ جبان، أراد التسيّد على تلاميذ المدرسة في الباحة العامّة، فخانه العنوان. أكل نصيبه: لكمة قوية في البطن. وأكلتُ أنا النصيب الأصعب: ضياع سنة بحالها!

- لا تعد إلا ومعك وليّ أمرك!

إلى ذلك الحدّ كانت الأمور قد تفاقمت قبل أن تأتي لحظة تتويجي من قِبَل مدرّس اللغة العربية.

- «أنت. أنت. أليس هذا الدفتر دفترك».

- «أجل. أجل».

وكان قد صار مفهوماً في البيت أنني كَبُرْتُ، وبقي أن يصير ذلك معروفاً لدى الأساتذة في المدرسة. سيعرفون. ولو بالقوة. بالعصا. العصا لمن عصى. العصا لمن لا يريدون أن يفهمونا. لمن يريدون لنا أنْ نتحطّم. أن نكون مسوخاً. فإن كان الجميع قد أرادوا لي النجاح في المدرسة فأنا الآخر أردت ذلك. لم أقل للدراسة: لا. لا ولا تستطيع الكتب أياً كان موضوعها أن تشكل إحباطاً لي ساعة أنوي أن أبطحها. وتدليلاً على ذلك كنتُ أناول الكتاب لأخي الكبير:

- «خُذْ. سَمّعْ. أرأيت؟».

هكذا كنتُ أحلّ أصعب الأمور. قليلٌ من الحقيقة. وكثيرٌ من الإبهار!

- «والآن أتريدون شيئاً؟».

- «الله معك. بسّ ما تُطوِّل كتير عن البيت!».

وبين ألاّ يسمحوا لي بالخروج من البيت بتاتاً وبين الرجاء بألاّ أطيل مكوثي في الخارج كان الشارب قد نبت. ودخلت إلى رأسي أفكار كثيرة جديدة. أفكارٌ لن أعود معها إلى قبول أشياء الحياة كما كنت أقبلها فيما سبق.

- أنت. انهض.

- مَن؟ أأنا المقصود؟

أسألُ مدرّس اللغة العربية الذي يطلب منّي الوقوف، مرعوباً من أن يكون الشكل الذي صغت فيه الوظيفة التي طلبها منّا قد خالف المطلوب. أقف مرتجفاً من ألاّ تكون البهدلة في انتظاري. وهي التي إن حدثت فسأردّها إلى نحر صاحبها الصاع صاعين.

- مَنْ؟ أأنا المقصود؟

- «أسأل وفي نيتي أن أخانق».

كنتُ سأخانق حتى من قبل أن أعرف لماذا طَلَبَ مني أن أنهض. أخانق لأنني أمتلئ رعباً من كلّ يدٍ تشيرُ لي بأن أقف. وأن أصغي. وكنت أرى أن الوقت قد جاء كي يُصغى لي!

- «ولماذا أنا، أنا بالذات؟».

- «نعم. أنت. انهض. هل بقي أحدٌ لم يأخذ دفتره؟».

- «إنني المقصود إذاً».

والخوف. الخوف من أن أكرر تاريخي الشخصي فأجدني وقد دخلتُ في عراك بدني مع أحد الأساتذة، كمثل ذلك الذي خضتُه في العام الفائت مع المدير، ألجأني إلى ما يمكن تسميتُه بـ«لحظة الحسّ المنقذ». أقول ذلك كي أهرب من نسبة ذلك كله إلى القدر. ولن يكون ما كتبتُه حينها هو ما طلبه مدرّس العربية حرفياً بل كان، وبحسب المدرّس نفسه، أكثر منه بكثير. وذلك الكثير الذي لم يكن مطلوباً والذي خفت أن أعاقب عليه جاء دون أن أدري أو أتقصّد على هيئة قصة قصيرة، وهي التي أثبتُّها، أو أثبتّ ما يشبهها، في صدر قصّتي هذه. وذلك الأمر الذي لم يكن مطلوباً، ومع ذلك فقد صار جوهر ما صار يُطلَبُ منّي، سيكتشفه مدرّس نبيه. وهذا بالضبط ما سيقلب موقفي من المدرسة مائة وثمانين درجة.

ولو سُئلتُ الآن كيف صار ذلك الذي صار لأشرتُ إلى شيء واحدٍ لا ثاني له. رغبتي الأكيدة في الهروب. هروب. هروب مؤقت قاد إلى هروب دائم. وبعدها إلى الأمام سِرْ.

- «وإلى أين؟».

- «إلى الأعلى. فوق. فوق. تماماً. نحو الثمرة التي لم تقطف. ثمرة معرفة الخير ومعرفة الشرّ».

وعندما ستعرقلني الصعوبات ، كي لا أقول الاستحالات، سأتمنى من أعماقي القصيّة لو أنّ الأمور كانت قد اتخذت يومها مساراً آخر. مساراً يفكّ ما صار ينشأ من مواجهات بيني وبين الفراغ. أقول ذلك رغم معرفتي بأنّ القسمة كانت قد انقسمت. فما الذي كان في انتظاري بعد ذلك كلّه؟

كاتب من فلسطين مقيم في الإمارات



زهير حسيب



المياهُ مُعتمة والغرقى كثيرون

علي نوير

من أجل سيزيف

(1)

سيزيف
أيّها المُكابِر
تمسّكْ بصخرتِكَ جيّداً
اجعلْ منها وسادةَ أيّامِكَ الباقية
لا شيءَ
لا شيءَ هناكَ سوى السَديم،
يُجلّلُهُ أُفُقٌ،
من غُبارٍ قديمٍ،
تُخلّفهُ الأسئلة

(2)

عليكَ أنْ تعرفَ يا صاحبي
أنّ سَفحَكَ غيرُ آمِن
وصخرتَكَ الملعونةَ لا معنى لها
آنَ لَكَ الآن
أنَ تعقدَ آصرةً أخرى معَ الريح
ضَعْ صخرتَكَ تحتَ أيّ شجرةٍ
أو على أيّ مُنحدَر
كما تضعُ الخاطِئَةُ وليدَها على عَتبَةٍ ما
اتركْ كلَّ شَيءٍ، وأيَّ شيء
تعالَ معي
لترى
أيّ رغبةٍ مَجنونةٍ تدفعُكَ للطيران
ثَمّةَ دائماً
سفوحٌ أُخرى لم تَطأْها قدماك
وقِممٌ أُخرى لم ترَها عيناك
تعالَ يا صاحبي
ارمِ قِناعَكَ الأخير
أفردْ يديك
انشرْ ساقيكَ هكذا
هكذا مَعَ الريح
لنْ تخسرَ شيئاً
سوى فائضِ الوقت
ولن تسمعَ
سوى رعشةِ النَسغِ الصاعدِ،
وخَفْقِ الأجنحة.

نوح بلا طوفان

ماذا يمكنُ أن يحدثَ بينَ اثنينْ
في هذي الصحراء الممتدّةِ ما بين المائيَنْ؟
ماذا يمكنُ أنْ يحدثَ
لو أنَّ الأوّلَ يحملُ كأساً مُترَعةً
والثاني أعزلَ إلّا من حجرٍ يتلاصفُ بينَ الكفّيَنْ؟
ماذا يحدثُ يا الله؟



خذْ نَعماءَكَ وارحمنا
وابحثْ عن أرضٍ أخرى تحميها
خذْ ما شئتَ:
حقولاً، نِفطاً، ذهباً، تُحَفاً، آثاراً،
وأكملْ ألطافكَ خذْ هذيَنِ النهريَنِ
فهما ما عادا نَهريَنْ
وأبونا نوحٌ لا يعرف غيرَهما
من أينَ سيأتي الطوفانْ؟
خذْ ما شِئتْ
واتركْ للناس الليلَ وهذي الصحراء
تأويهم من نَكَدٍ
أو يُحيونَ عليها رقصتَهم
اتركْ للناسِ الرملَ يواري قتلاهم
هذي الأسباخْ
لا ترحم أحداً
والأرضُ بلا رملٍ ما عادتْ أرضاً
يا الله
الرملُ حضارتنا
منهُ انبعثَتْ أوّلُ مَنقبَةٍ
للذبحِ وباسمكَ يا الله
باركْ هذي الأمّةَ
أضحى قتلاها عددَ الرملِ
وما من أحدٍ لم يذكر اسمَكَ
حينَ التمعَ النصلُ
يحزُّ الرأسَ
فيشخبُ ما بينَ الكتفيَنْ
يا الله
قتلانا في الجنّةِ أم في النار؟
الأعداءُ-الأخوةُ
والأعداءُ الأعداء
تبارَوا واختلفوا في كلّ زقاقٍ
واتفقوا -جَمعاً- في زَرع شوارعنا حَسَكاً
يقطرُ موتاً
باركهُ السادةُ والأشياخُ
لتنشرهُ أبعدَ أبعدَ هذي الذؤبانُ وتلكَ الذؤبانْ
خَتموا بالشمعِ الأحمرِ
أحلاماً، ودناناً، وأغانيَ
كنّا خبّأْناها
تحتَ وسائدِ ذاكَ الليلِ وهذا الليل
حتّى اختمرَتْ،
وانبعثَتْ منها ريحُ شواءٍ،
ذابَ الشمعُ الأحمرُ
وانسابتْ كلُّ عفاريتِ الأرضِ
اصطبغتْ جدرانُ مدينتنا



بالأسودِ والأسودِ والأسودْ
يا الله
كم قَرناً يكفي
كي تشرقَ ثانيةً شمسُ الأوطانْ؟
كم قرناً يكفي
كي نغسلَ أرواحاً
يعلوها الصَدأُ الآنَ؟
يا الله
ثَمّةَ خاتمةٌ أبلغُ من هذي
لو أنّكَ أبقيتَ الآنَ لنا قِطَعاً من ذاك الليلْ
سنةً أخرى أو سنتينْ
لاتّسعتْ كلُّ مقابر هذي الأرضِ
مُسوّرةً بالأسماء الحسنى
ولَهاجرَ مَنْ كانَ عليها
حتّى الأشجارُ ودودُ الأرضِ
ولن يبقى فوقَ التَلِّ سوى «الليثيّن»
لا بأسَ الآنْ
ثَمّةَ أشباهٌ وليوثٌ
يختالونَ كما الريح الصفراء
ولكلِّ فصيلِ ذئابٍ ليثٌ،
يحكمُ باسم اللهِ،
ويسرقُ باسم اللهِ،
وينكحُ باسم اللهِ،
ويذبحُ باسم اللهْ
ويعودُ يُبسملُ
كي يفتحَ مدرسةً، أو مأوىً للأيتامِ ومسجد
يُذكَرُ فيهِ اسمُ الله
يااااااااااااالله
المحنةُ أكبرُ من بلدٍ
يااااااالله
ماذا نصنعُ بالأمواتِ؟
موتى الحربِ وموتى الدَهسْ؟
موتى الروحِ وموتى الحسّ؟

ماذا نصنعُ بالأمواتْ؟
امنحْنا صحراءً أكبر
من أجل جموعِ الآتينْ
امنحْنا وقتاً آخر
نُحصي قتلانا
بينَ الحينِ.. وبينَ الحينْ
امنحْنا رَفشاً ورمالاً
كي ندفنَ موتانا الباقينْ.

في الأماكن العامّة

في الأماكنِ العامّةِ تحديداً
عندما تجدُ أنّ مَقعدَكَ الذي تركتهُ قبلَ قليل
لأمرٍ ما
قد احتلّهُ غيرُكَ
تكتفي بالصمت
لتغادرَ بعدها، دونَ أنْ تقولَ وَداعاً لأحد
لا لشيءٍ
سوى أنّها أماكنُ عامّة
لا تنتظرُ فيها أحداً
لا ينتظرُكَ فيها أحدٌ
تماماً كما لو كُنتَ في محطّةٍ نائيةٍ
لا يجمعكَ فيها والآخرين
سوى الصدفةِ لا أكثر
في الأماكنِ العامّةِ تحديداً
ستجدُ يدَكَ عاطلةً عَنِ التلويح
وقلبَكَ فارغاً من الأغاني
في الأماكنِ العامّة
تَعلَّمْ كيفَ تأتي خَفيفاً
وأنْ تبقى كذلك
كي يسهلَ عليكَ تركها
في الأماكنِ العامّةِ

لا تنسَ
ثَمَّةَ ما ينتظرُكَ الآن
في مكانٍ ما، ليسَ بعيداً من هنا
مَعنيٌ بِهِ أنت
دُونَ سواك.

المياهُ مُعتمةٌ والغرقى كثيرون

أَيُّها البحر
لا جدوى من إغوائي بنشيدكَ اليوميِّ، بأمواهكَ التي
تأتي إليَّ
مُحمَّلةً بالقواقعِ، والعُلبِ الفارغةِ، والنذورِ، ورسائلِ
الغرقى التي
لم تصل.. ولن...
لا جدوى من إغوائي أيّتها المياهُ الضحلةُ، ما عُدتُ
أصلحُ
للرحلاتِ القصيرةِ، أنا ابنُ الصحراءِ الأزليّةِ، لا أُفقَ
يحدّني،
أنا ابنُ المياهِ العميقةِ، لا ساحلَ أنتظر، ولا فنارَ
أهتدي إليه،
خُذْ هداياك أَيُّها البحر، وارمِ بها بعيداً، لن أحتاجها
بعد الآن.
ها هيَ ذي يدي، مازالتْ تُلوّحُ بفسفورها المُشعِّ،
للذينَ سيأتونَ من وراءِ هذا الأفق،
للهابطينَ من تلكَ التلال
أنا الجامحُ كنزوةٍ عابرةٍ، والجارحُ مثلَ شَظيّةٍ طائشةٍ،
أعرفُ كيف أضيءُ في اللحظةِ الحاسمة.
لم أكُ يوماً مِئذنةً لأحد،
ولا عهدَ لي بالهُتافِ أمامَ حَشْد
بَيدَ أنَّ رقبتي مازالتْ طويلةً بما يكفي
كي أرى من وراءِ هذهِ الأكتاف ما لم ترهُ عينان
وثمّةَ احتياطيٌّ هائلٌ من الغناءِ الجميلِ مازالَ مُحتبساً
في حُنجرتي.
أَيُّها البحر
ها أنذا أمامك الآن
تركتُ ورائي مُدناً تتقاذفها الأعاصيرُ، وتلتاثُ إليها
الطُرق
لم يبقَ منها سوى استغاثاتٍ، صُراخ مكتوم، وآخرَ مدوّ
مازلتُ أسمعهُ مُختَرِقاً الغُبارَ والرماد
سوى أجسادٍ مُزرقَّةٍ بفعلِ آلاتٍ للتخدير
بُكاءٌ ساخنٌ ومُرٌّ يقاطعهُ على الدوامِ ضحكٌ خليع،
شُرُفاتٌ ومُتّكآتٌ وثيرةٌ تطلُّ على خرائبَ وقُرىً مُغبَرّةٍ،
جدرانٌ وأعمدةٌ من الرُّخامِ، وأُخرى من الصفيح
صولجانٌ هنا عُكّازٌ هناك
سوطٌ هنا ظهورٌ مَحنيّةٌ هناك
صُلبانٌ معقوفةٌ هنا منارةٌ مُتداعيةٌ هناك
نِفطٌ هنا مياهٌ آسنةٌ هناك
ساحلٌ ممتدٌ هنا طُرقٌ مُلتويةٌ هناك
أيّها البحر
خُذْ بيدي إلى الأزرقِ البعيد
كن هادئاً
زوارقُ الصيّادينَ لا عهدَ لها بأمواجكَ المُتواثبةِ،
بصخبكَ العالي،
ما هِيَ إلّا زوارقَ خشبٍ خاوٍ من بقايا سفينةِ نوح،
نوح الذي لم يتركْ وصيّةً لأحد
سوى حكايةٍ تشظّتْ على ألسنةِ الرواة
أَيُّها البحر
ها هو ذا شراعي الأخير
خُذْ بأطرافهِ الآن
المياهُ مُعتمةٌ والغرقى كثيرون
ولا أحد ينتظرني هنا
وأنتِ أيّتها الغيمةُ اهبطي
لنرى أيّ أرضٍ ستزهرُ قبلَ غيرها
في هذا الربيعِ العدميِّ الأخير.

شاعر من العراق

أصوات

الإرهاب يطارد حملة الأقلام

حسونة المصباحي

قبل أن يستهدف الجموع البريئة في الفضاءات الاجتماعية، وفي الساحات وفي الشوارع مثلما كان الحال مؤخرا في برلين ونيس ولندن وبرشلونة، كان الإرهاب سواء كان إرهاب دولة أو مؤسسة دينية أو أيديولوجية أو حزبية يسلط عقابه على المفكرين والمبدعين.

وكان سقراط أول ضحية لإرهاب جمهورية أثينا التي لم تستسغ أفكاره الفلسفية فاتهمته بـ»إفساد الشبيبة» وأجبرته على تجرّع السمّ أمام مريديه وأصدقائه.

وكان أوفيد صاحب كتاب

«التحولات» قد تجاوز سنّ الخمسين لما قرر الإمبراطور أوغست نفيه إلى البحر الأسود. وقد رَوّجت سلطات روما آنذاك بأن قرار نفي الشاعر كان بسبب كتابه «فن الحب». إلاّ أن التهمة الحقيقية ظلت مجهولة. وقد قام أوفيد برفع شيء من اللبس عنها قائلا «لم أقلْ شيئا. ولساني لم يتَلفّظ بأيّ قذيعة أو شتيمة. وأبدا لم تنطلق من لساني كلمة نابية وسط دخان الشراب. فقط لأن نظراتي شاهدت جريمة، عوقبت. خطئي هو أن لي عينان».

وفي فترات مختلفة من التاريخ العربي بعد الإسلام استشهد مفكرون وشعراء بسبب أفكارهم وسجنوا وعذبوا ونفوا من أوطانهم وتعرضوا لمظالم أخرى كثيرة

. وكذا كان مصير أعظمهم أمثال الحلاج وابن المقفع وابن رشد والسهروردي وابن خلدون وبشار بن برد الذي مات تحت ضربات السوط.

وفي القرون الوسطى ظهر ما سوف يسمى بـ»محاكم التفتيش». وقد قامت تلك المحاكم التي أشرف عليها رجال الدين المتشددون المدعومون من حكام طغاة ومستبدون بإنزال أفظع العقوبات على مفكرين وشعراء كانوا معارضين لسلطة الكنيسة المطلقة أو منتقدين لسياسة الأنظمة الحاكمة. وبأمر من محاكم التفتيش وبتحريض منها أحرقت مؤلفات أو منعت من التداول. وفي سجن الباستيل الرهيب زجّ بفلاسفة ومفكرين كبار بسبب أفكارهم التي أغضبت السلطات الدينية والسياسية.

وفي القرن العشرين شهدت مختلف البلدان المتقدمة والمتخلفة الديمقراطية منها والمحكومة بأنظمة فاشية واستبدادية أشكالا من المظالم التي سلطت على مفكرين وفنانين وكتاب وعلماء بسبب مواقفهم وآرائهم في الدين أو في السياسة أو في غير ذلك من القضايا. ففي ما كان يسمى بالاتحاد السوفييتي أعدم عشرات من كبار المبدعين والمفكرين بسبب عدائهم للنظام الشيوعي وانتقاداتهم لزعماء الكرملين. وكثيرون منهم أرسلوا إلى معسكرات سيبيريا ليعيشوا القمع اليومي، بل ماتوا جوعا وبردا مثلما حدث للشاعر الكبير عوسيب ماندالشتام الذي أرسل إلى هناك بسبب قصيدة هجا فيه ستالين.

وفي بلدان أوروبا الشرقية التي كانت تحكمها أنظمة شيوعية موالية لما كان يسمى بالاتحاد السوفييتي عرف «المثقفون المنشقون» هم أيضا السجون والمنافي والإقصاء.

وكذا كان حال فاتيسلاف هافل الذي سيكون رئيسا لجمهورية تشيكيا بعد انهيار جدار برلين. وعندما أطلق الزعيم الصيني ماو تسي تونغ ما سماه بـ»الثورة الثقافية» رفع العمال والطلبة الراديكاليون «كتابه الأحمر» وراحوا يقتلون ويسحلون ويعذّبون مثقفين وأكاديميين وعلماء بتهمة «العداء للثورة وللبروليتاريا». وأفرغ «الخمير الحمر» العاصمة الكمبودية من سكانها مرسلين كبار الأكاديميين والكتاب والفنانين ليقوموا بأعمال مهينة ومذلة في الأرياف. ومن كان يتجرأ على معارضة مثل تلك القرارات كان يعدم في الحين.

وقامت الأنظمة العسكرية التي حكمت بلدان أميركا اللاتينية بخنق الحريات العامة والخاصة مرسلة المئات من المثقفين والكتاب والشعراء إلى السجون أو مجبرة إياهم على الرحيل إلى المنافي.

ولم تسلم البلدان العربية من مختلف أشكال الإرهاب سواء ذلك التي تمارسه الدول أو المؤسسات الدينية أو الحزبية. فسبب كتابيه «في الشعر الجاهلي» و»مستقبل الثقافة في مصر» حوكم طه حسين وتمّ فصله من الجامعة ليعيش فترة قاتمة عرف فيها الإقصاء والتهميش والحرمان من لقمة العيش. ولاقى المصريّ الآخر علي عبدالرازق نفس المصير بسبب كتابه «الإسلام وأصول الحكم» الذي طالب فيه بضرورة فصل الدين عن الدولة. ولما أصدر الشيخ عبدالعزيز الثعالبي كتابه «روح التحرر في القرآن» الذي انتصر فيه لحرية المرأة ومحرّضا العرب على ضرورة الانفتاح على الغرب وحضارته للخروج من عصور التخلف والظلمات ثارت ثائرة شيوخ جامع الزيتونة فاتهموه بـ»مخالفة الشرف» و»الانحراف



أحمد كليج

عن القرآن والسنة». مع ذلك صمد الشيخ عبدالعزيز الثعالبي الذي كان يحلم بتوحيد أمة المسلمين وظل يدافع عن موقفه باستماتة رغم السجن، ورغم التهديدات الخطيرة التي تلقاها من الرافضين لأفكاره التحررية. وما إن رفع الشابي صوته ليتغنى بـ»تونس الجميلة» مُستحثًا التونسيين على النهوض ببلادهم حتى انبرى له أشباه الشعراء والمحافظون من داخل جامع الزيتونة ومن خارجه ليهاجموه بشدة، متهمينه هو أيضا بـ»التطاول على المقدسات» و»الكفر والإلحاد». وقد ضاعفت تلك الهجومات العنيفة من أوجاع الشاعر الذي كان يعاني منذ الطفولة من مرض القلب ليموت وهو في سن الخامسة والعشرين. وبسبب كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» الذي نادى فيه بضرورة تحرير المرأة من قيود الماضي نكّل بالطاهر الحداد ليموت هو أيضا وهو في ريعان الشباب.

وخلال السبعينات من القرن الماضي دبرت أجهزة الاستخبارات الإسرائيلية عمليات اغتيال ذهب ضحيتها مثقفون وكتاب مرموقون أمثال غسان كنفاني ووائل زعيتر ومحمد الهمشري وعزالدين قلق وماجد أبو شرار وآخرون. وفي الثامن عشر من شهر فبراير 1978 قامت منظمة فلسطينية متطرفة بقتل الكاتب المصري الكبير يوسف السباعي الذي كان آنذاك وزيرا للثقافة في نظام أنور السادات. وخلال الحرب الأهلية اللبنانية اغتالت منظمات متطرفة المفكر اللامع مهدي عامل المعروف بأطروحاته الماركسية والعلمانية والذي كان يقول «لستُ مهزوما ما دمت تقاوم». كما اغتالت المنظمات المتطرفة المفكر الكبير الآخر حسين مروة صاحب كتاب «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية». وفي ظروف لا تزال غامضة إلى حدّ هذه الساعة، اغتيل الشاعر السوري كمال خير بك في شوارع بيروت في الخامس من شهر نوفمبر 1980. وفي التسعينات من القرن الماضين حصد إرهاب الجماعات الإسلامية المتطرفة في الجزائر أرواح عشرات من الكتاب والشعراء والصحافيين والجامعيين أمثال الروائي والصحافي الطاهر جاعوت والشاعر يوسف سبتي والمسرحي عبدالقادر علولة والمثقف بختي بن عودة المعروف بميله إلى الفلاسفة الحداثيين.

وفي مصر اغتالت الجماعات الإسلامية المفكر المصري التقدمي فرج فودة في الثامن من شهر يونيو

1992. وفي الثاني من شهر نوفمبر 2004 قام شاب مغربي يدعى محمد بويري يحمل الجنسية الهولندية بإطلاق النار على المخرج ثيو فان كوخ بدعوى أنه أنتج فليما «مسيئا للإسلام» ثم طعنه في الصدر وقطع رقبته. وفي السابع من شهر يناير 2015 هاجم شبان ملثمون بأسلحة نارية مقر الأسبوعية الفرنسية الساخرة «شارلي إيبدو» وقتلوا صحافيين وكتابا ورسامين يعملون فيها. فعلوا ذلك بدعوى أن الأسبوعية المذكورة دأبت على نشر صور مسيئة للرسول. وفي تصريحاتهم أعلن أولئك الشبان، وهم من أصول مغاربية، أنهم ينتمون إلى تنظيم «القاعدة» الذي أصبح يتزعمه المصري أيمن الظواهري بعد قتل بن لادن. ولا تزال المنظمات الأصولية المتطرفة تخطط لقتل مثقفين وفنانين وكتاب ومفكرين عرب وأجانب بدعوى أنهم «أعداء للإسلام والمسلمين».

كاتب من تونس

سوسيولوجيا المثقفين العرب في الغرب

عزالدين عناية

مرّت زهاء خمسة عقود على صدور النسخة الإنكليزية من مؤلف هشام شرابي «المثقفون العرب والغرب»، ولعله بات من المشروع، في الوقت الحالي، الحديث عن المثقفين العرب في الغرب بعد أن شهدت الساحة تطورات مهمة في هذا السياق. إذ يشغل المنتوج الثقافي العربي القادم من الغرب، إبداعاً وتأليفاً وترجمةً، حيزا معتبرا ضمن خارطة الثقافة العربية الحديثة عبر ما يسهم به بشكل فعّال في اجتراح مسارات مستجدة.
وإن نال هذا المنتوج شيئا من الاهتمام فإن المنتِج لم يحظ بالقدر الكافي من المتابعة.

نقدّر من هذا الباب أن النخبة الفكرية العربية في الغرب تحتاج إلى معالجة رصينة ومتأنية، تُتابَع من خلالها أدوارها وتُتفحّص على ضوئها هويتها، بعيدا عن أيّ وعود مبالغة أو أحكام مسقطة. ومع أن الخاصية المشتركة بين عناصر تلك الشريحة الانتماء، في ما مضى، إلى بنية حضارية موحّدة فإن مقامها الدائم في مجتمعات غربية قد عزّزها بعناصر مستجدة طفحت من خلال رؤاها ومواقفها.

المثقف كائن عابر للثقافات

ذلك أن نعت المثقفين العرب في الغرب يشمل في مطلقه عموم العاملين في الحقل الثقافي والمنشغلين بالقضايا المعرفية والرمزية العائدة إلى الثقافة العربية. أي تلك الفئة التي يزعم عناصرها التأثير في الواقع بالأقوال والمعاني والأفكار، بناء على ما يأتونه من دور وظيفي اجتماعي على ارتباط مباشر بالمجتمعات الغربية الحاضنة أو غير مباشر يعود إلى مجتمعات المأتى؛ كون التمييز الوحيد بين لفيف المثقفين وغير المثقفين ما يؤدونه من وظائف اجتماعية تبعا للتعريف الذي صاغه أنطونيو غرامشي في مؤلفه «المثقفون وتنظيم الثقافة».

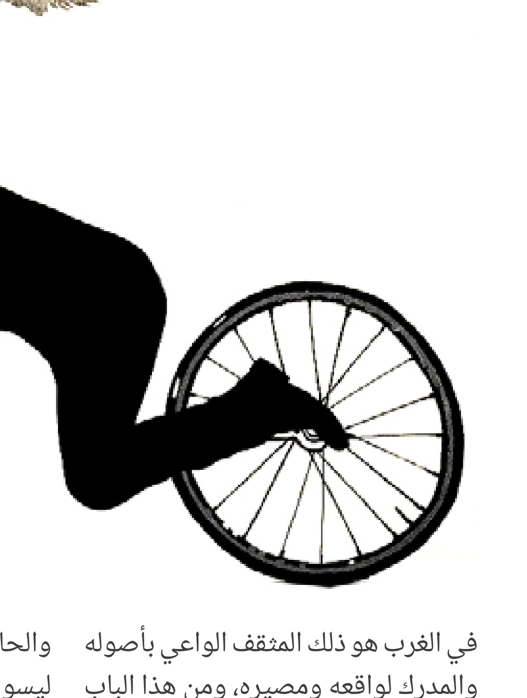
وضمن مسار تكوّن هذه الفئة ثمة شريحة من بينها دفعتها ظروف عدة، اجتماعية أو سياسية أو دراسية أو ما شابهها، للتواجد في الغرب. ولم تكن إقامتها طوعية بمحض إرادتها بل هي على أهبة دائمة للرحيل. وعادة ما يلقى أفرادها رهقا وضيقا في مقامهم الثاني، ولا أقول موطنهم الثاني، فالعودة هاجس دائم بينهم.

والمثقف الذي يتعامل مع الغرب تعاملا خاطفا وظرفيا ينتزع منه شهادة، يكتسب منه خبرة، يستقي منه ثقافة، ليعود عقب ذلك إلى بلد المأتى، هو مثقف عابر؛ وبالمقابل هناك شريحة لا تجد ذلك الحرج وقد اختارت مقامها عن طيب خاطر، وهي العيّنة المعنية بالمتابعة في هذه المقالة. فهي تلك النخبة التي تخوض جدلا مع الغرب مع إحساس بالانتماء للمكان وانغماس في الجو الثقافي العام، دون أن تتنكر للسالف أو تقع في إغواء السائد.

وهي وإن تشغلها العناصر الثقافية والدلالات الرمزية الواردة من الحضارة الأولى فإنها تستدعي ما تتيحه لها ثقافة المقام الجديد من رؤى ومناهج وتوظف ما تزخر به من أدوات لتفسير الوقائع والإحاطة بفحوى المسائل وكنه ما خفي منها. لا يلغي ذلك، الإقرار بأن خيار الاستيطان والمكوث في الغرب ليس أمرا يسيرا. ففضلا عن عسر الاندماج ومصاعب العيش والأوضاع الطاردة أحيانا يصطدم المرء بمواقف منغلقة ترى في النازل بالغرب غازيا ومدعاة للانحراف بالمسار التقليدي للشخصية الجماعية.

ومع أن المثقف العربي في الغرب متحدّر من فضاء عربي ويشتغل على قضايا عربية أو يتعامل مع رؤى غربية على صلة وثيقة بالواقع العربي فإن العامل الرئيس في بلورة وعيه يبقى حضورَه في بيئة حضارية مغايرة لما هو معتاد. وما تثيره هذه البيئة من هواجس ومشاعر غالبا ما تخلّف رجّة أو ما يشبه الصدمة تنحرف بانسياب الفكر نحو مساره المعهود. وعلى ضوء هذا التطور الحاصل، تستدعي هوية المثقف العربي في الغرب تمعنا وتحليلا. هل هو ذلك المثقف الهجين الجائل بين ضفتين لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء؟ أم هو ذلك الكائن الثقافي المتدثر بخصوصيات أنثروبولوجية تتجاوز الحصر المعتاد؟

في الحقيقة كل مثقف عضوي بالمفهوم الغرامشوي هو ابن بيئته الحضارية وشروطه الاجتماعية. والمثقف العربي في الغرب هو ذلك المثقف الواعي بأصوله والمدرك لواقعه ومصيره، ومن هذا الباب فهو كائن عابر للثقافات واللغات. ولا يعني تبنّي ألسنة جديدة في صياغة رؤاه فقدانا للهوية الأصلية أو تنصلا منها كما تخلص بعض الدراسات المتسرعة والسطحية عن ذوبان المهاجر، لأن هناك نواة صلبة في ما وراء اللغة تأبى الاندثار والتواري، وهو ما يمكن أن نطلق عليه بالهوية المتعالية. فاللغة ليست محدّد هوية كما هو معتاد في التعريف داخل المجال التاريخي العربي، بل تغدو الإطار الحاوي لما هو أوغل وأعمق.



خالد تكريتي

التموقع والرهانات

يجرّنا ذلك إلى معالجة مسألة تموقع المثقف العربي في الغرب. إذ يعلّق البعض على ذلك المثقف وعودا جمة على غرار دوره في الدفاع عن قضايا العرب أو الترويج لثقافة يُفترض أنها تتضمن قيما ومفاهيم أو أحيانا تحميله ما لا يحتمل بصفته يشكل اختراقا سلسا لعالم مهيمن طالما أرهق الثقافات الواهنة وأضناها.

والحال أن المثقفين العرب في الغرب ليسوا بالقدر نفسه من حيث استيعاب المخزون الثقافي العربي، ولا يحملون العمق نفسه من حيث الإحاطة بماضيهم أو الانشغال بحاضرهم أو القلق على مستقبلهم، وإن جمعتهم خلفية حضارية واحدة. وهو ما يجعل استيعاب المثقف العربي للثقافة الأمّ ووعيه بتاريخ تلك الثقافة من العوامل الحاسمة في عملية المثاقفة وفي بناء علاقة تفاعلية مع الثقافة الثانية التي تغدو طاغية عليه من حيث الاستهلاك والتأثير. وبالتالي توجّهُ هذه العوامل مسارات المثقف وتؤثر على أنشطته في الواقع الغربي.

وبالمقابل من الجهة الأخرى، يريد البعض حصر نشاط المثقف العربي في الغرب في دور الوسيط، ليصدّر رؤى الحضارة المهيمنة إلى العرب، وليكون مطية تُمرَّر عبره أفكار وسياسات ومشاريع. وفي واقع الأمر المثقف العربي في الغرب لا هذا ولا ذاك، فهو كائنٌ وعيهُ مترنّحٌ بين ثقافتين، ومسلكه نابعٌ من هذا المزج الحاصل بين إرثين. حيث يغدو نظره مشرَعاً على هموم كونية وتتحول قضايا العرب معه إلى قضايا إنسانية متخلّصة من بعدها القومي ومضامينها الوجدانية. إذ نلحظ أحيانا تبسيطا لدور ذلك المثقف إلى درجة ساذجة، بتحويله إلى مجرّد جسر رابط بين ضفتين -إن صح التعبير- وأحيانا بمثابة العتّال المتنقل جيئة وذهابا بين مخزنين مهمّته نقل البضاعة دون أيّ تدخل في تصنيعها أو إنتاجها. والحال أن المثقف العربي في الغرب ليس موفدا حضاريا تقتصر مهمته على نقل ما يجول في الحضارة الغالبة إلى بلد المأتى أو جلب روائع الثقافة الأم إلى أرض المقام الجديد، بل هو كادح في الحقل الثقافي بكل ما يشمله ذلك الدور من تفكيك وتركيب ونقد وتأويل. يلتقي بشكل عام مع ذلك الدور المسؤول الذي رسمه بيار باولو بازوليني للمثقف منذ سبعينات القرن الماضي في قوله «أعرف لماذا أنا مثقف، لأن الكاتب يحاول أن يلاحق كل ما يجري، أن يلمّ بكلّ ما يُكتب، أن يتخيّل كل ما خفي عنه وكل ما لا يدور حديث بشأنه؛ يربط أحداثا

متباعدة، يجمع أجزاء متشظية وغير منتظمة ضمن إطار سياسي شامل، ابتغاء إرساء منطق حين يسود اللامنطق ويدبّ الخلط وتشيع الغرابة».

فالمثقف العربي في الغرب، تبعاً لوظيفته الثقافية المتشعبة والمركَّبة، يشتغل داخلا وخارجا، وكما يتوجه إلى الواقع الغربي يتطلّع بروحه إلى العالم العربي أيضا، ما يجوز أن نطلق عليه بالدور المزدوج؛ مع أن شقّا من هؤلاء المثقفين يكدحون على جبهة واحدة، عربية خالصة أو غربية خالصة. ومع ما يساهم به المثقف العربي في الغرب من نصيب معتبر في الحراك الثقافي داخل البلاد العربية فإن مساهمته تلك لا ترتقي إلى مستوى فعله ودوره ضمن الخارطة الفكرية الغربية التي بات يرتبط بها معاشه ومآله.

وبالتتبع لعوامل تموقع المثقفين العرب في الغرب نرصد، من حين إلى آخر، حدوث حالات نكوص في أوساطهم. فهم ليسوا في حصن منيع ومنزَّهين، كما قد نتوهم، حيث يصاب البعض بنزغ من التنصل من الميراث السالف ومن الولاء السالف، وقد تبلغ الحالة مستوى متطورا يمس ما هو روحي، ربما حالة المغربي جون محمد عبدالجليل (1903-1979) في ما مضى، والمصري مجدي كريستيانو علاّم في إيطاليا، في الوقت الحالي، تغني في هذا السياق. وقد تتحوّل تلك الشخصية الناكصة ضمن ذلك الحدث الانقلابي إلى شخصية مستنفرة ومتملصة من كل ما يرتبط بالإرث الأول إمعانا في التماهي والذوبان في الجديد.

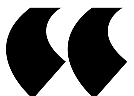
الغرب والمكون الثقافي العربي

صحيح أن المثقف العربي في الغرب بفعل عيشه في واقع يراه ويلامسه يجد نفسه أكثر قدرة على الإحاطة والتمييز بين عناصر الواقع الغربي. في وقت يتعامل فيه المثقف في البلاد العربية مع الغرب عن بُعد، وما ينجز عن ذلك من انزياح زمني وواقعي يحول أحيانا دون الإلمام بالوقائع. لذلك تتولد لديه طورا رومانسية وتارة عدائية تحجب عنه الرؤية الموضوعية المتزنة.

ولكن الالتحام بالواقع والقرب المفرط منه أيضا قد يورث أحيانا غشاوة، وبالتالي لزم المثقف أن يكون على مقدرة عالية من النقد والتحليل حتى يدرك مكمن الخطأ والصواب لأن هناك منزلقات عدة تتربص بهذا المثقف. حيث غالبا ما يُنصِّب المثقف العربي في الغرب



المثقف العربي في الغرب، تبعاً لوظيفته الثقافية المتشعبة والمركَّبة، يشتغل داخلا وخارجا، وكما يتوجه إلى الواقع الغربي يتطلّع بروحه إلى العالم العربي أيضا، ما يجوز أن نطلق عليه بالدور المزدوج؛ مع أن شقّا من هؤلاء المثقفين يكدحون على جبهة واحدة، عربية خالصة أو غربية خالصة



نفسه معلّما لحضارة المأتى بدعوى هيمنة الطابع التقليدي عليها وافتقادها للروح الحداثية، متوهّما أن المسار التاريخي للحضارة المهيمنة هو المسار الأوحد للنهوض. وبفعل السطوة الجارفة للغرب يحاول المثقف أن يتمثل تلك الهيمنة ويعيد إنتاجها مع ثقافته الأولى، وهو ما قد يجز للانخراط في نوع من الوصاية المجانية.

نجا من ذلك الدور الراحل إدوارد سعيد، رغم ما حازه من تقدير في الأوساط الأكاديمية والثقافية الغربية يفوق ما أتيح لغيره، فقد عصمته نباهته النقدية الفائقة من لعب ذلك الدور. كما ينبغي التنبّه إلى أن بعض المثقفين العرب في الغرب تُسلَّط عليهم مرئية عالية غير بريئة، لتمرير توجهات سياسية أو لتصدير حمولات فكرية فينخرطون في أدوار مغشوشة. كما أن هناك أصنافا أخرى من المثقفين تتولّد ضمن هذا السياق المتطور على غرار المثقفين الغائبين في الغرب واللامعين في الشرق، يبيعون المشورة السياسية وفق القياس والمقام، ويتلوّن خطابهم من محطة إعلامية إلى أخرى حسب الطلب. يستعرضون أحيانا وظائفهم السابقة بتبجّح لافت (باحث سابق، خبير سابق..) لكسب مصداقية في أوساط الرأي العام العربي ونيل حظوة. ولسان كلّ منهم يردد جئتكم من الغرب بنبأ يقين. ويغفلون عن أن المثقف في البلاد العربية ليس غِرّاً حتى يغويه كل من نادى اتبعوني أهدكم صراطا سويا.

وبالنهاية وضمن إطار حديثنا عن سوسيولوجيا المثقفين العرب في الغرب يستدعي المقام طرح سؤال عن مدى مشروعية الحديث عن المثقف العربي الغربي؟ أي التحول بالحديث عن المثقف العربي في الغرب إلى المثقف العربي الغربي، ذلك المثقف ذو الجذور العربية والمتماهي مع واقعه «الجديد» ضمن مستوى متطور من الانسجام لا ينغصه الانفصال ولا تحركه الأوهام، وذلك بعد أن بتنا نلمس حقيقة المكوّن الثقافي العربي في الغرب.

أستاذ من تونس بجامعة روما

بكري الدوغري

تنازع الهويّات

عماد القضاوي

«الإنسان الذي طالما تمزق بين ‹أنا› و‹هو› أو ‹نحن› و‹هم›، كان أكثر ضراوة حين زاحم وخاصم وقاتل من يختلفون معه في الدين والسلالة والطبقة والثقافة. وتحت هذه البنى الاجتماعية الكبرى تناحر المتمايزون في الفروع من بين المتمركزين حول القبيلة والطائفة والمذهب واللهجة. لكن ما أود أن أؤكده في هذا المقام أن إمكانية إنتاج هوية ما عنفا مقنعا أو منظما لا يعني بأيّ حال من الأحوال أن التخلي عن الهوية واجب، فهذه مسألة مستحيلة بل ومرفوضة تماما، لكن من الضروري أن يتخلى الأفراد عن التعصب الأعمى لهوياتهم وخصوصياتهم، وألا يستسلموا لما يسمى ‹حرب الأفكار› وأن يؤمنوا بتعدد الهويات وتقاطعها ويتسامحوا مع ‹الآخر› ويمتلكوا قدرة فائقة على التفرقة بين التسامح والتساهل».

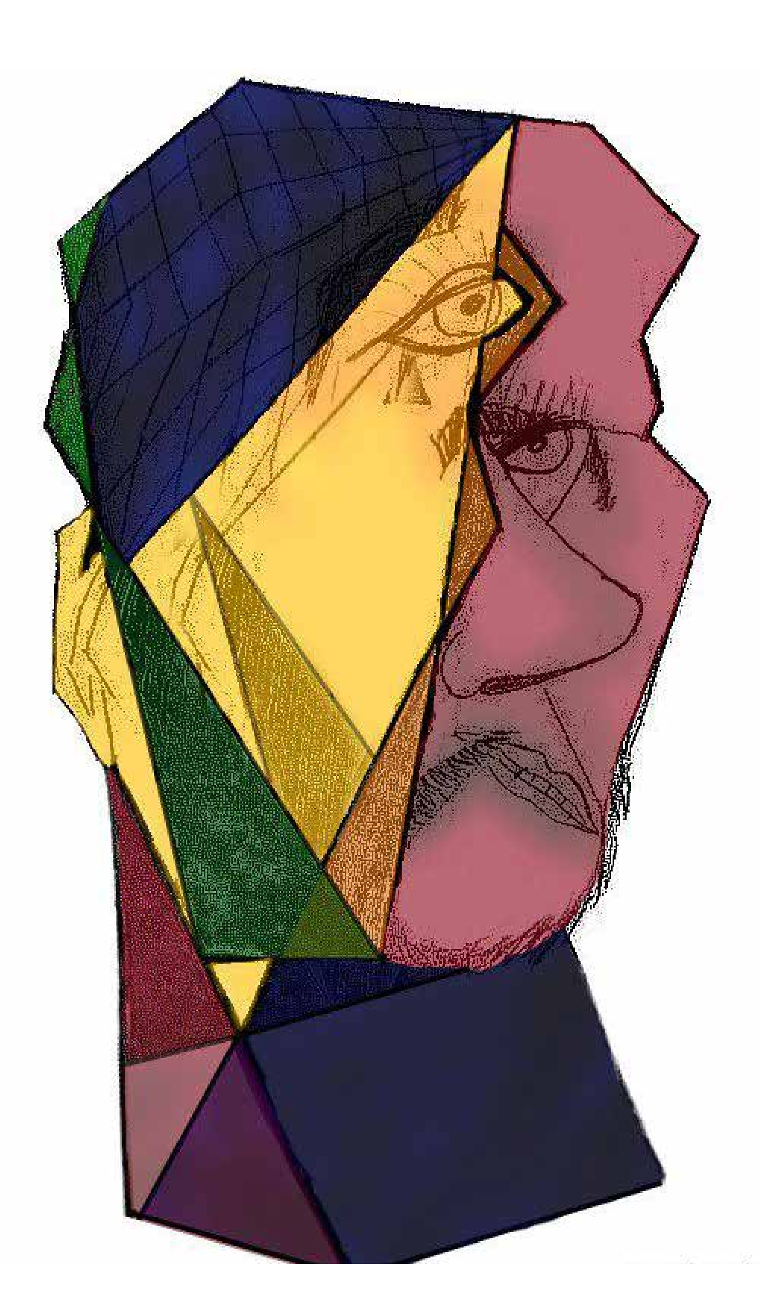
القتل من أجل الهوية في غالبه ينشأ من فكرة «إن لم تكن معي فأنت ضدي» وهذا حصيلة الأوضاع المرسخة لثقافة الاستبداد من ظلم اجتماعي وقمع سياسي وكبت فكري، يصاحب ذلك شعور دائم بالغضب والثورة الداخلية التي تظل قابلة للانفجار في أيّ وقت ومهيأة للقتل وتحويل المجتمع إلى غابة.

إن الوعي التام لمجموعة من البشر الغاضبين بتوحدهم في الأسباب الدافعة لهذا الغضب يؤصل لانتمائهم لجماعة معينة ويوقعهم تحت تأثير المبررات التي تولّد العنف ضد من يضطهدهم، والصراع حول الهوية آفة عرفتها البشرية طيلة تاريخها المديد، بدءا من التناحرات العشائرية والقبلية وحتى صراع الدول والإمبراطوريات والحضارات.

واستنادا لما فسرناه من تداعيات نظام الدولة السلطوية ونتائجه لم يكن هناك بدّ من اندفاع الشباب وراء العنف، لكن هذا العنف كان جراء فساد المنظومة الاجتماعية. «أما العنف السياسي في مصر فيعزى بالأساس إلى صراع الهويات الذي كان مكبوتا أيام حكم مبارك بفعل القوة الأمنية، ثم انفجر بعد رحيله بطريقة غير مسبوقة، فوجدنا مخاوف الأقباط من تقدم ‹الإخوان› والسلفيين في الحياة السياسية، وهتف بعض المسيحيين في المظاهرات التي نظموها احتجاجا على هدم وحرق الكنائس. ذلك على مستوى اختلاف الأديان، أما على مستوى الدين الواحد فوجدنا السلفيين وأتباع ‹الجماعة الإسلامية› والجهاديين قد قلبوا هتاف الثورة ‹الشعب يريد إسقاط النظام› عقب رحيل مبارك مباشرة إلى ‹الشعب يريد تطبيق شرع الله›. وانقسمت مصر إلى ‹مدنيين› يصفهم ‹الإخوان› والسلفيون بأنهم ‹علمانيون›، وإلى ‹إسلاميين› حسبما يصفون هم أنفسهم، ووسط هذا الضجيج، عادت أصوات تتحدث عن الخوف من اختطاف الهوية المصرية التي ألفوها وتعايشوا معها، وكانوا يعنون بها طبائع المصريين وثقافتهم العميقة وطريقتهم الوسطية أو المعتدلة في فهم الدين وتطبيقه، وزادت هذه المخاوف مع اتجاه ‹الإخوان› إلى التحالف مع التكفيريين والسلفيين الجهاديين، بعد عقود بدوا فيها كأنهم قد تماهوا مع مقتضيات الهوية المصرية أو تكيفوا مع طبائع وقيم وموروث المصريين، وهي مسألة كانت تعطيهم ميزة على تيارات العنف والجمود التي اتخذت من الإسلام أيديولوجية لها أو زعمت أنها تحمل لواءه في الدعوة. وفور سقوط حكمهم اشتد الصراع على السلطة ضراوة وهو يلبس لبوس الهوية، فأتباع بعض الطوائف الدينية كانوا طيلة الوقت يصدّرون خطاب الهوية، رغم أنهم يعلمون بينهم وبين أنفسهم أن مقصدهم هو الاحتفاظ بالسلطة والاستعداد للقتال من أجل هذا تحت راية ‹شرعية› فقدوها قبل الثورة بكثير لأسباب عدة. فخطاب الهوية هنا كان الهدف منه تجميع القوى ‹الدينية› للوقوف إلى جانبهم في معركتهم السياسية البحتة. وظل الكل، في سذاجة مفرطة، في التناحر من أجل تحديد هوية مصر»، كما رأى عمار علي حسن في «صراع الهويات في مصر».

ترويض الهويات

كان دور الهويات القاتلة في مصر؛ وعلى مستوى العناصر الأكثر تحديدا للهوية «العرق، الدين، الجنس» متقلصا بدرجة كبيرة، فحين تحدثنا عن العرق لم يكن هناك ثمة قتل من أجل ذلك. أما الصراع الديني، وأقصد هنا «المسلمين والمسيحيين» فالأمر يشوبه على فترات



نسيم الياس

متفاوتة بعض الفتن التي قد يلعب فيها عامل الشحن النفسي من قبل جهات مستفيدة دورا فاعلا، إلا أنه في سنوات الثورة قد زادت حدة هذا التوتر والعنف لنفس السبب السابق. بينما على مستوى الطوائف الإسلامية فقد كانت ترتدي عمامة الهوية وتخفي تحتها رأسا يدبر ويخطط للقتل من اجل تحقيق مصالحها والسعي الدؤوب وراء السلطة. أما الصراع الجنسي فيتمثل في حزمة من المطالب وبعض الحقوق المسلوبة للمرأة المصرية رغبة منها في الحصول على حياة كريمة، وعلى الجانب الآخر فئة منهن تطالب باللحاق بالرجل والوقوف بجواره على خط مستقيم. وبشيء من الشفافية نقول إن في هذا الصراع أيضا خسائر بشرية. ولكن السبب هنا ليس الإيمان بقضية حقوق المرأة الجنسية بشكل مباشر ولكن بشكل ضمني (كان مثلا لا يحترمها ولا يرعاها ويشعرها بالدونية والحقارة أو يستخدم العنف معها) وهو في أول الأمر وآخره عدم اعتراف منه بحقوقها. ولكن تلك الحوادث لم تكن خالصة من أجل الهوية الجنسية. كلا، ولم تكن لحاجة من أحد الجنسين في تصفية الجنس الآخر وإزاحته من طريقة. بل هي ثمرة خلافات اجتماعية. وإذا افترضنا جدلا أن جانبا من الذين ارتكبوا جرائم كان فعلهم بدافع الحفاظ على هويتهم فالسؤال هنا «كيف يمكن ترويض تلك الهويات؟».

يقول الكاتب أمين معلوف في «الهويات القاتلة»، «إذا كنا نسعى إلى تقليص التفاوتات والمظالم والتوترات العرقية أو الدينية أو الجنسية أو غيرها، فالهدف المنطقي الوحيد والمشرّف هو أن نعمل لكي يعامل كل مواطن بوصفه مواطنا كامل الحقوق مهما كانت انتماءاته، بالطبع لا يمكن بلوغ هذا الهدف بين عشية وضحاها، ولكنه ليس سببا لنقود

القافلة في الاتجاه المعاكس، لا بد من إصلاح المناخ الاجتماعي والفكري والتفكير الرصين والشامل في ترويض وحش الهوية، أريد أن يتمكّن كلّ منا لإدراك هويته بوصفها حصيلة انتماءاته المختلفة بدلا من حصرها في انتماء واحد يستخدم كأداة استعباد وقهر بل وحرب أيضا».

إن الأداة الأشد فتكا على الأمم هي دولة الحزب الواحد، ولا بد إذن من التعددية، وإذا كان القضاء على الطائفية والتمكن من توحيد الفرقاء أمرا مستحيلا، فلا بد من إيجاد قاسم مشترك بين كل الألوان والأشكال. لن تتمكن شمس الهوية من البزوغ في ظل حكم الأقلية ولا الأكثرية المستبدة.

وهنا نقول إن على الدولة بكل مؤسساتها ووزاراتها المختلفة ولا سيما التعليم والثقافة والإعلام؛ وضع خريطة شاملة من أجل ترسيخ مبادئ المواطنة السليمة والحفاظ على الهوية وتدعيم عناصرها، والتدشين للقاءات وحوارات وبرامج من شأنها تقريب وجهات النظر بين الهويات المتصارعة والمختلفة والدخول تحت مظلة واسعة تتسع لتقبل جميع الانتماءات التي تصب في النهاية في نهر هوية واحدة بحجم السماء. لا بد من قبول الآخر المختلف والحوار معه وخلق نوع من التواصل الثقافي بينهما. فالتواصل الثقافي عملية حضارية متكاملة تفتح العقول والنفوس على آفاق جديدة وإمكانات حديثة. وهي حضارية لكونها وسيلة استيعاب منجزات الآخرين والتعرف على ثرواتهم المعرفية وإمكاناتهم الثقافية، وبدونها تتحول الاختلافات الثقافية إلى بؤر للتوتر والصراع المدمر والمميت.

«ولا بد أن ندرك في هذا الصدد أن التواصل الثقافي لا يستهدف الوصول إلى حالة من المطابقة بين الثقافات، وإنما يستهدف بالدرجة الأولى الحوار والاستيعاب وإبراز المضامين الإنسانية والحضارية للثقافات. التواصل والتبادل الثقافي ليسا عملية استيراد ثقافة وافدة. ونحن نتفق على أن نستفيد من حضارة الغرب وننهل منها لكن بما يتناسب مع أصالتنا وقيمنا وأن يتم النهل أو الاقتباس بشكل إداري واع وعن طريق الانتقاء لما يلائمنا فنأخذ ما نراه أوفق لنا وندع غيره، ونضع ما نقتبسه في مكانه الصحيح من حياتنا، وذلك من منطلق أن الحضارة الإنسانية الحالية ليست ملكا لشعب بعينة بل إنها إرث الإنسانية جمعاء وقد ساهمنا فيها وساهم غيرنا فيها لكننا نفرّق بين حضارة عطاء إنساني وحضارة استبعاد واستغلال واستلاب واغتصاب للعقول وتمزيق لهوية الآخرين الثقافية والاجتماعية».

يجب علينا أن ننظر إلى الآخرين دون تمييز بسبب الجنس أو الدين أو العرق أو اللغة أو الاتجاه السياسي أو أيّ سبب آخر، طالما أن الاختلاف لا يكون على حساب حياة الآخر. إن فكرة القبول تعتمد أساسا على مدى استعدادنا لتغليب المصلحة العامة على اختلافاتنا.

شجرة لا تموت

نعم، عدد ليس بالقليل من محاولات الاغتيال تعرضت لها الهوية، من تغريب للغة أو العادات والتقاليد أو تشويه العقيدة، وأزمات ثقة وإحساس بالغربة وزعزعة الثوابت والأفكار.. وغيرها، إلا أن ريح التغيير التي شخرت لإحداث ما سبق ربما تكون أسقطت بعض الأوراق الذابلة، وحركت الفروع الرقيقة يمنة ويسرة، ودفعت الأغصان في اتجاه حركتها قليلا، لكن ما تلبث الأوراق الذابلة أن تنبت مكانها أوراقا مخضرة، وما تلبث الفروع الرقيقة أن تثبت مكانها. والأغصان تعود سامقة. وبالرغم من كل ما حدث لا تزال الشجرة واقفة مكانها، شامخة، راسخة الجذور، واضحة المعالم، فالهوية المصرية شجرة لا تموت. بدليل أن هناك عادات وتقاليد فرعونية لا زالت تمارس حتى الآن. لغتنا هي العربية، ديننا الإسلام والبعض يدين بالمسيحية، لا حروب عرقية أو جنسية، نعم تحدث الانتكاسات لكن سرعان ما ينجلي الجوهر الأصيل للإنسان المصري.

ويقول الصحفي محمود مبروك «يشهد العالم كله على حضور الهوية المصرية باستقلاليتها، خاصة خلال مراحل التنقل من عصر إلى عصر، وهى جزء من هوية العالم العربي والإسلامي، وقد كانت الهويات تتأثر كلها بالمصرية وتقف هي شامخة، دون خوف من أيّ مدّ من الخارج، ونتذكر مفاصل تاريخية فارقة على هذه الحوارات خلال القرنين الأخيرين على الأقل الحملة الفرنسية وثورة 19 وثورة 25 يناير و30 يونيو ظلت الهوية حاضرة على نحو ايجابي، حيث ظلت الثورة موقفا حضاريا على مستوى العالم، ونموذج الحضارة يؤكد أن هوية مصر ثابتة وهي ليست هوية حكومة أو حاكم، وأنها نتاج حركة حضارية دؤوبة من قبل المصريين عبر العصور. لذا يعتبرها محمد شفيق غربال حصيلة تفاعل بين الاستمرارية والتغيير. فمصر مرّت عليها أشكال وألوان من الثقافات والأديان والأجناس من المنتمين للحضارات المختلفة بعضها استقر بها وبعضها الآخر عبر أرضها.. الخ. وكانت مصر في كل الأحوال تستوعب وتهضم وتتمثل وتعيد الإنتاج سواء علي المستوي المادي أو المعنوي من فنون وعمارة وفقه ولاهوت وأدب شعبي.. الخ».

الغزو الفكري وحسب محمد جلال كشك في «الغزو الفكري» فإن «الأمم الباقية.. هي التي تجعل وجودها فوق كل التفصيلات، والحضارة المزدهرة هي التي توفق إلى فلسفة أو دين أو نظام يحمى وجودها».

كاتب من مصر

الثقافة ومحمول الأيديولوجيا

علي لفته سعيد

يخاف المثقف أن يوصم بأنه كاتب أيديولوجي. مثلما يخاف أن تكون كتابته مناهضةً أو كاشفةً عن عيوب الأيديولوجيا حتى لا يقع في المحظور.

لذا فإن الأيديولوجيا أصبحت الجزء الخلفي للمثقّف الذي لا يريد أن يتحوّل إلى كاتبٍ باتجاهٍ واحدٍ لأنها، أي الأيديولوجيا، تعني في الفهم الإدراكي اللحظوي أنها تتجه إلى الأحزاب أو المكونات الفكرية الضيقة التي تسعى لتحقيق هدفٍ عام.

ولأن الأيديولوجيا منظومةٌ من الأفكار المرتبطة اجتماعياً بمجموعةٍ اقتصاديةٍ أو سياسيةٍ أو عرقيةٍ أو غيرها، منظومةٌ تعبر عن المصالح الواعية فهي بهذا محاولةٌ لتفكيك ما هو ثابتٌ لدى الآخر لكي تزيحه وتكون هي الثابتة في العقل بمعنى أنها نزعةٌ مضادةٌ للتاريخ ومقاومةٌ للتغير ومفككةٌ للبنيات الكلية.

إن الأيديولوجيا تشكل إذن التبلور النظري لشكلٍ من أشكال الوعي الزائف، وهو التعريف العام لها كما توصف في علم الأفكار، ولكنّي أرى أن مفهومها الحالي أصبح علم الفكرة الواحدة لتشكيل فكري، إذا ما اعتبرنا أن الأحزاب بمختلف مذاهبها هي مجموعة أفكار مؤطرةٌ بإطار الهدف الذي تسعى إليه، ولأن السياسة أصبحت علما فإن الأيديولوجيا تعني السياسة بمفهومها العام وليس علم الاجتماع السياسي فحسب، والتي غيّرت من التعريف الثابت باعتبارها نسقاً من المعتقدات والمفاهيم لتأخذ الحالة البراغماتية حتى لو كانت هذه الأيديولوجيا تتخذ من الدين منهجاً وفكراً وهدفاً لها لأن الدين هنا لن يكون ثابتاً لتحقيق الغايات التي تداخلت مع بعضها في العديد من الأوجه سواء منها السياسي أو الاجتماعي أو الاقتصادي وحتى الديني إذا ما اعتبرنا الدّين في حد ذاتها مفهوما أيديولوجيا يسمو فوق كل الاعتبارات والأفكار والمفاهيم الأخرى.

لذا فإن الوعي هو الذي يحدّد ويفرّق بين هذه الأيديولوجيات إن كانت مفيدةً للمجتمع أم مستغلةً لحاجاته، وهو ما يعني أن الوعي ينتج ثقافةً عامةً للمجتمع والأيديولوجيا تنتج فكراً أحادياً، لذلك فإن المعرفة هي الضوء الذي يُسلّط.

وعلى الرغم من أنه لا يمكن للوعي أن ينأى عن الأيديولوجيا كونها قدراً فإن الإزاحة الحالية تعيد بناء الأيديولوجيا من جديد لتكون وعياً وسلوكاً ونقداً لما هو مطروح من وقائع. وإذا ما تم عدّ الرأي الواعي والمثقف على أنه أيديولوجيا أخرى جديدةٌ تتبنى من جهد المعرفة والثقافة والوعي إذا ما أريد بناء مجتمعٍ لا يخضع لعدة اجتهادات أيديولوجية، لأن التعدّد أيضا يطيح بثوابت الدولة والمجتمع والتعدّد المختلف يؤذي المجتمع والدولة والاختلاف الأيديولوجي يؤدّي إلى ضغينة بين أفراد المجتمع، ولأن الأيديولوجيا هي خلاص حركة المجتمع في القرن الأخير وأصبح البناء والوصول إلى الحكم أو تنوير فكرة ما وتصديرها يعتمد بالدرجة الأساس على ما تمنحه الجهة القائمة على التنوير أو التصدير على فكرة تسمى الأيديولوجيا فإنها من المفترض أن تمثل وجوداً ثقافياً لا يمكن الخلاص أو النأي عنه مع الأخذ بنظر الاعتبار الحيطة من تحوّل الخيار الأيديولوجي إلى خيارٍ ثقافيٍّ تنتفي عنه صفة الاشتغال والإنتاج المعرفي والعلمي لأن شروط العلمي هي المعرفة والتعدّد والقبول بالاختلاف.

أما الأيديولوجي فهو التمثل بالانعكاس والتغيير المطلق وهو شرطٌ مغلقٌ على وعيٍ معين لأن الجهة الأخرى تقول عن الوعي إنه حين نتمثل الواقع أيديولوجياً نفقد قيمة التنوع والتعدد لأن الأيديولوجي مرآة أمامية كبيرة لرؤية مشهد الجماعة التي تبث هذه الأفكار الأيديولوجية.

وبالتالي فإن أيّ انغلاقٍ أو جعل هذه الأيديولوجيا مقدسةً وحيدةً وواحدةً وهي القادرة على البناء وأنها مرسلةٌ من السماء أو أنها محققة أهدافها بالدم والنضال أو أنها الوحيدة التي تمتلك أحقية التواجد في ساحة الوعي والثقافة المجتمعية فإن هذا سيؤدّي إلى مزيدٍ من التفتيت والفرقة والاقتتال وتمثل فكراً أيديولوجياً منغلقاً ومغلقاً وغير ثابتٍ وتتحوّل إلى فكرةٍ متعصبةٍ تبتعد عن المعرفة التي هي اشتغالٌ وإنتاجٌ وتصديرٌ وتشكّل وعيا متحركا هدفها الإنسان وليس استغلاله.

كاتب من العراق



ملف

الأنوثة المقموعة

هل العفة للرجل والشبق للمرأة

في هذا الملف تعود «الجديد» إلى تكريس حيز للنقاش حول الأنوثة من خلال استعادة نص فكري نافذ كتب ونشر قبل نحو ربع قرن، في مجلة «الكاتبة» التي صدرت في لندن ما بين **1993-1995** تحت شعار «مغامرة المرأة في الكتابة/مغامرة الكتابة في المرأة». والنص الموقع بقلم المفكر عزيز العظمة حمل عنوان «الأنوثة المقموعة-العفة للرجل والشبق للمرأة». أهمية استعادة هذا النص وإدارة حوار من حوله تتأتّى من أمرين هما قيمة الأفكار المطروحة فيه ونكوص الواقع العربي بحيث يبدو هذا النص شديد الجرأة اليوم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى حاجتنا الماسة إلى تسليط الضوء على واحدة من أعقد القضايا التي حار بها العقل العربي في القرن العشرين وضرورة مساءلة الثقافة العربية وواقعها الاجتماعي في ضوء الأفكار المطروحة في النص.

إذن نحن بإزاء نصّ مستعاد من ربع قرن مضى ونصوص راهنة تناقش الأفكار المطروحة في هذا النص من زوايا متعددة ومستويات مختلفة.

عندما كتب عزيز العظمة «الأنوثة المقموعة» كان يشغل كرسيّ الدراسات الإسلامية في جامعة إكستر. صوت أكاديمي جريء، غنيّ عن التعريف لجلّ القراء المهتمين بقضايا التراث والإسلام والحداثة، وهو صاحب صولات وجولات في الجدل حول المسائل الشائكة المطروحة في الحياة الفكرية العربية. وهذا النص الإشكالي المنشور هنا يدور حول عدد من التساؤلات المتصلة بموقع الأنوثة من الثقافة العربية، ولقد كان في أصله حواراً دار بين عزيز العظمة ومحرر مجلة «الكاتبة». ولئن اتخذ النص بفعل قلم المحرر شيئاً من صفات المقال، فإن الفضل في ذلك يعود أيضاً إلى عزيز العظمة الذي مرّ على النص بشيء من المراجعة والتنقيح.

يجتهد المقال في محاولة الإجابة عن طائفة من الأسئلة الحارة المتعلقة بقضايا الأنوثة والمرأة والتخلف والحداثة والسلفية وظواهر النكوص الفكري والاجتماعي.

ومن دون أن نستبق القارئ إلى فحوى النص واستهدافاته، نشير إلى أن بعض ما يشغل العظمة هنا، هو السؤال حول أسباب فشل العقل العربي الحديث في تخليص الجسد الإنساني من الأوهام والمقولات المستبدة به التي تناوبت قمعه على مرّ التاريخ، لا سيما جسد الأنثى بوصفه الموضوع المركزي للمخيلة الجمالية العربية، والمفصول بتعسف عن الكيان الكلي للمرأة بفعل الإقصاء والإلحاق والتشييء الذي مارسه الفكر القمعي ومجتمعاته المتقادمة ضد الأنوثة.

المقالات التي علقت على النص، واعتبره أصحابها مناسبة للمشاركة في نقاش راهن حول الأفكار المطروحة، جاءت من: خولة الفرفيشي، أبوبكر العيادي (تونس)، عامر عبد زيد الوائلي (العراق)، جادالكريم الجباعي، عمار المأمون، خالد النبواني (سوريا).

و«الجديد» تترك الباب مفتوحا لمناقشة هذا الملف لكونها تعتبر أن القضية التي يثيرها هي من القضايا التي لا ينبغي لباب النقاش فيها أن يقفل، بل أن يبقى مفتوحا على شتى الأفكار الباحثة في تجليات القضية ثقافة واجتماعاً ■

قلم التحرير

رندة حجازي



العفة للرجل والشبق للمرأة

السيطرة على المرأة عنوان السوية الاجتماعية والوفاء للتراث والجماعة المتخيلة

عزيز العظمة

عزيز العظمة أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية في جامعة أكستر. صوت جريء، غنيّ عن التعريف لجلّ القراء المهتمين بقضايا التراث والإسلام والحداثة، وهو صاحب جولات في الجدل حول المسائل المثارة والمطروحة في الحياة الفكرية العربية. وهذا النص الإشكالي المنشور هنا بقلمه كتبه أساسا بصوته في جلسة بيننا تركّزت حول عدد من التساؤلات المتصلة بموقع الأنوثة من الثقافة العربية، ولئن اتخذ النص شيئا من صفات المقال، فذلك بفضل عودة العظمة إلى قوله بشيء من المراجعة والتنقيح.



يجتهد النص هنا في محاولة الإجابة عن طائفة من الأسئلة الحارة المتعلقة بقضايا الأنوثة والمرأة والتخلف والحداثة والسلفية وظواهر النكوص الفكري والاجتماعي.

ومن دون أن نستبق القارئ إلى فحوى النص، واستهدافاته، نشير إلى أن بعض ما يشغل العظمة هنا، هو السؤال حول أسباب فشل العقل العربي الحديث في تخليص الجسد الإنساني من الأوهام والمقولات المستبدة به التي تناوبت قمعه على مر التاريخ، لا سيما جسد المرأة بصفته الموضوع المركزي للمخيّلة الجمالية العربية، والمفصول عن الكيان الكلي للمرأة بفعل الإقصاء والإلحاق والتشييء الذي مارسه الكفر القمعي ومجتمعاته المتقادمة ضدها.

الأنوثة حيز اجتماعي يتكون من جملة أدوار، قد تكون سلبية وقد تكون إيجابية في جماليتها. فالبشاعة جمالية سلبية. ولا أتكلم عن الجمالية السلبية، وإنما أتكلم عن الأنوثة كخلق، أو كطينة مفترضة. التراث العربي -وله استمراريات أساسية في هذا العصر بالنسبة إلى التشكل الجمالي للأنوثة ليس فقط كمفهوم مجرد، وإنما كمفهوم معيش- هناك عنصران، وهذا ليس جديداً، وقاله أناس كثيرون عرب وإفرنج: الأنثى كمخلوق متصور نجده في العبارات الشعبية، وفي الكلام الشعبي بين الناس، نراه في ألف ليلة وليلة وفي الحديث الشريف، وفي القرآن وفي الأدب.

فهذه الأنثى المتصورة والمتخيلة، مخلوق برأسين: ملاك وأفعى، لا واسطة أو صلة بينهما. أو حورية وأفعى، هناك الأنثى الأم ضامن الاستقرار النفسي والاجتماعي، ضامن مفهوم الجماعة عبر مفهوم الشرف وإعادة إنتاج الجماعة القيمية، ونرى طبعاً، أن الجماعة إنما هي جماعة الذكور الأشداء الأبطال، يضمن شرفها مخلوق ناقص، هو المرأة! وهذا طبعاً يودي بنا إلى وجه آخر إلى وجه أفعوي فظيع للمرأة، وهذا الوجه الأفعوي هو المخلوقة المتآمرة والمحتالة الشبقة ليلا ونهاراً (دون إذن من البعل أو الوليّ) المتحايلة على القوانين والأعراف، وعلى البعل وبعولة هذا البعل وإخوته وأهله. لدينا هذان التصوران، ونراهما منسابين في كل زوايا الخطاب العربي العالم والجاهل على حد سواء.

ينتمي هذا التصور إلى عالم مخيالي تشاركه فيه صورة المرأة الجميلة في التراث، أو المرأة الشهية، فنراها مركبة من عناصر لو تكاملت بشكل صورة لكانت مسخاً للهيئة الجسدية للبشرية، كما رأينا مسخاً للهيئة الوجدانية.

فالمرأة الجميلة في عرف هذا الوصف (ونحن للمناسبة نرى مجمل هذه العناصر مجتمعة في صورة حورية الجنة) هي من ناحية كاعب، أي ذات نهدين صغيرين، وليس هذان النهدان بنهدي امرأة صغيرة النهدين، ولكنهما نهدا فتاة على عتبة البلوغ، كنهدي عائشة وهي عروس. وهي ذات ردفين يجتمعان في عجيزة فخمة، لعل أبلغ من وصفها هو نجيب محفوظ في معرض كلامه عن الذوق النسائي للسيد أحمد عبدالجواد.

وهي أيضاً، أي هذه المرأة، مثالية الجمال، ذات فخذين لعظمهما عجزت عن القيام أو كادت. لكأنما الرجل المهلوس على هذه الصورة يروم دخول بحر متلاطم الأمواج، وكأن كل ثنية من ثنايا الشحم المترامي تحت الجلد بمثابة رحم مستأنف لرجل طفولي أوديبي على الدوام.



سارة شمة

ما أعتقده أن كل المصادمات التي حصلت في التراث، وعلى الأقل المصادمات التي نعرف عنها شيئاً، كانت حول مواقع موضعية. علينا أن نتذكر أن القيان وبعض الجواري، وخصوصاً غاليات الثمن الفارهات منهن، كن قادرات على إقامة علاقات متكافئة فكرياً وجماعياً مع الرجل. ولكن علينا أن نتذكر دائماً القصور القانوني لوجودهن. وعلى ذلك فإن الطريقة الوحيدة التي كانت في متناولهن لإقامة نوع من التوازن في العلاقات، كانت عن طريق الإغواء بالمعنى المكيافيلي للعبارة، أي دولة الحريم، وحيز الحريم في الحياة العامة وعلينا أن نستذكر أن العلاقات بين القيان والرجال كانت بالغة الصراحة وكان فيها كلام متطور ونقاش للأدب والجسد والشعر والموسيقى، ولكن الأمر الذي لم يتعرض إلى أيّ مسألة، وهذا ليس مستغرباً على الإطلاق، كان تصور الأنوثة، والدونية الدنيوية التي انطوى عليها هذا التصور، إذن هو تصور قائم على إتاحة المجال لخيال الرجل دون مساءلة. وفي الأحيان القليلة التي حصلت فيها مساءلة على نحو جدي، لم تنته على خير، بل سجّل خطابها وكأنه هجاء للذات، كما حصل في بعض الحكايات البغدادية التي يروي لنا الجاحظ بعضاً منها، كحكاية الجارية التي سلكت مع غلام سلوك اللائط



بالملاط به، شهّرت في الأسواق على ظهر جمل، وإن كانت لم تحجم عن الاستمرار في الاعتراض وفي التنديد، وهي مشهَر بها.

فالعنصر الأساسي هنا، في هذا الموضوع، هو أن من المفترض أن يكون تصور الأنوثة ثابتا، ومنه الموضعي المنفعل، والمفعول به رسمياً، حتى لو كانت العلاقات الاجتماعية غير الرسمية تشي بغير ذلك. فإذا كان أيّ خروج على هذه العبارة الرسمية بغض النظر عن تمثيلها أو عدم تمثيلها للواقع المعيش (لأننا جميعاً نعلم موقع النساء وسلطة النساء في العلاقات الاجتماعية الفعلية في البيت، وفي علاقات القوى المنزلية، وهذه العلاقات التي نراها في التعلق المرضي أو شبه المرضي للرجال العرب بأمهاتهم، تماماً كالرجال اليهود) فيجب على هذا الخروج أن يدرج في سجل الاعتبار الثاني لتصور المرأة: وهو المرأة الشر/ والمرأة الفتنة/ المرأة الخراب، المرأة التلبيس على سوية المجتمع. وبالتالي المرأة الخطر.

فإذا لم يكن ممكناً إرجاع صورة المرأة إلى دور «الأنوثة» المنطوي على الإذعان والانفعال، صورت وكأنها إما شيطان وإما امرأة مسترجلة تُغلب تطبعاً إيلاجياً قاهراً مسيطراً على طبع مولج به مذعن. أي أن الخطاب الأدبي والفقهي واليومي عن المرأة نزع عنها إنسانيتها -أي فاعليتها وشخصيتها وكيانها الوضعي- واختصرها في أنوثتها المفهومة على أنها انفعال، ورمى بواقعها إلى حيز ما هو غير طبيعي. ولذا أصبح من الصعب الكلام عن المرأة في واقعها، أو التعامل معها على أساس من هذا الواقع، إلا أن وصم هذا الموقع بالخروج على الأنوثة -أي بما يخيف الرجل الناقص من خشية عدم دوام صورة السيطرة- تصبح المرأة الحقيقية لعنة، أو فتنة أو شيطنة، وكل هذا مواضع للوجل والكراهية.

من نافل القول إن هذه أمور ليست تستقيم إلا بناء على مفهوم مكمل للرجولة، وهو مفهوم بدائي يرى الرجولة مرادفاً للفظاظة والخشونة والنفور من الأدب والفن، ويرى بذلك في علاقة الرجل بالمرأة علاقة تملّك، ومن جهة أخرى علاقة استيلاء واصطياد. وكأن ظاهر التملك هذا هو عين ضمان الرجولة، وكأن ضمان الرجولة لا يتأتى إلا بالجدية البالغة اللاهية عن واقع المرأة المعيش: لا لهو ولا لعب في هذه العلاقة إلا للأنثى (وليس غريباً ضجرها من ذلك الرجل).

فالأنثى وحدها اللعوب دون الرجل في هذا التصور. نحن هنا بإزاء رجل قاصر يحاول استصلاح سلطة اجتماعية في سبيل التهرب من تعامل إنساني نديّ مع المرأة. هناك نقائض لهذا القصور في الخطاب النسائي حول النساء والرجال غير المدون المتداول حصراً بين النساء (خصوصاً في القرى ولدى بعض النساء الطليعيات والمثقفات) والذي يرشح لنا أحياناً البعض منه. ولذلك فإننا عندما نجد أن كل حركات النكوص الاجتماعي وعلى رأسها الحركات السياسية الإسلامية تجعل من المرأة ومن السيطرة على المرأة عنوان السوية الاجتماعية والصحة المجتمعية وعنوان الوفاء للتراث وللجماعة المتخيلة.

المصادمات التي حصلت في التراث، وعلى الأقل المصادمات التي نعرف عنها شيئاً، كانت حول مواقع موضعية. علينا أن نتذكر أن القيان وبعض الجواري، وخصوصاً غاليات الثمن الفارهات منهن، كن قادرات على إقامة علاقات متكافئة فكرياً وجماعياً مع الرجل. ولكن علينا أن نتذكر دائماً القصور القانوني لوجودهن

والواقع أن هناك علاقة مرضية بين النكوصية الاجتماعية والأيديولوجية وبين النساء. ومن الطبيعي أننا نرى أن النساء العربيات على مر العصور استثمرن هاتين الصورتين للمرأة لتثبيت وضع اجتماعي مريح في البيت وأيّ أثر كان من النساء على الحياة العامة كان من خلال التأثير عن طريق الرجال، أي عبر أزواجهن وأبنائهن وإخوتهن. وهذا هو ما أعنيه بالضبط بسياسة الحريم. أي ممارسة الأثر في الحياة العامة عن طريق القنوات التي تسمح بها العناصر العلنية في هذه الحياة، أي بتكوينهن جماعات ضغط منزلية، ولو لم يكن بين هذه الجماعات تكامل نسوي يشمل المجتمع، فقد كانت هناك تكافلات أو تعاضدات بيتية. طبعا البيت يشمل أبناء العمومة، إلخ... وهذا، طبعا، أمر كان يجري تبعا لطبيعة المجتمعات العربية الإسلامية القديمة التي لا تتمايز عن غيرها من المجتمعات الوسيطية، بل هي تشترك معها بكونها قائمة على تراتبية اجتماعية معلومة، عبّر عنها الفقه الإسلامي في فصله للقابلية القانونية للأفراد بين الحرّ والعبد والمرأة والرجل، والمسلم والذمي والمستأمن.. إلخ.

ولكن التاريخ قد مرّ علينا في القرنين الأخيرين بتصور مغاير يقوم على اعتبار المرأة بوصفها مواطنة، أي دون تمييز قانوني بينها وبين الرجل، في وضع ليس هناك فيه تفريق بين الحرّ والعبد، والمؤمن والملحد. وعلى ذلك فإن سياق المواطنة هو الشرط الأساسي لجعل شخصية المرأة العربية تخرج عن سياق معوقات المجتمعات العربية المتقادمة، وتدخل في سياق الحداثة. في هذا الأمر صعوبات على كل حال، إذ أن هناك تمايزا ولكنه تفاضلي بين الأفكار السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمعات العربية (وأنا أستثني هنا النكوصية الإسلامية) وبين الواقع الاجتماعي المعيش والخطاب اليومي هناك تفوق تاريخي للفكر السياسي على الفكر الاجتماعي في حاضر العرب، وهناك تفوق تاريخي لمبادئ التنظيم الثقافي والسياسي العربي على الخطاب اليومي. فنحن نعيش في مجتمعات عربية متفاوتة وتائر التحول، ولو كانت كل هذه الوتائر بالغة السرعة. ونحن نرى اليوم أنه حتى التحول باتجاه النكوص هو بالغ السرعة أيضا. ومن نتائج هذا التفاوت في وتائر التحول تفوّق نسبي لقطاع السياسة والفكر على قطاع المجتمع. ونحن نرى ذلك حتى في الحركات السياسية الإسلامية التي نرى لأنماط تنظيمها عقلانية حركية لا يضاهيها فكر هذه الحركات.

النصوص الإسلامية تقنّن الدونية الدنيوية للمرأة، وذلك كدأب كل المجتمعات السابقة على الحداثة التي تجعل من الصفة القانونية للناس صفة تفاضلية. أي أن هناك حكما للعبد، وقانونا للحر، وحكما للمرأة وقانونا للرجل وحكما للذمي وحكما للمسلم، إن لم يكن في كل الأمور ففي بعضها

الإسلام والمرأة

الإسلام على شاكلة معظم الأديان، خصوصا التوحيدية منها، يذكر السلطة الإلهية بالسليقة، ويجعل منها سلطة أبوية. ثمة دور بالغ الأهمية، في بعض الأحيان، لشخصيات مقدسة نسائية كالعذراء مريم. ولكننا نرى أن الدور الذي تلعبه العذراء ليس دور المقرر والفاعل، بل هو دور الشفيع. أما ما يقال من أن الإسلام دين تقدمي في تصوره للمرأة ودورها الاجتماعي، فهذا أمر فيه نظر.

أولا: لأن النصوص الإسلامية تقنّن الدونية الدنيوية للمرأة، وذلك كدأب كل المجتمعات السابقة على الحداثة التي تجعل من الصفة القانونية للناس صفة تفاضلية. أي أن هناك حكما للعبد، وقانونا للحر، وحكما للمرأة وقانونا للرجل وحكما للذمي وحكما للمسلم، إن لم يكن في كل الأمور ففي بعضها وبعض إلهام منها (الزواج، الشهادة، الميراث).

ولئن كان الفقه الإسلامي لا يحجر حرية المرأة في التصرف بالممتلكات والأموال الخاصة بها ولا ينيط هذا التصرف بموافقة الزوج (كما الحال في القانون الفرنسي مثلا حتى غير بعيد)، إلا أن هذا -كالمواريث- أمر ذو بواعث دنيوية. وهذان على كل حال يشيران إلى ارتباط الأمور الحاصلة في الماضي بتواريخها. وهذه تواريخ فاتت وتقادمت.

ونحن نرى أن الحديث، والتراث الإسلامي بعامة، يحذر من المرأة، ويقوم عليها حفاظا عليها وعلى غيرها ممن قد تفتن. وإذا استثنينا عادة الوأد عند عرب الجاهلية، فإنني لست على يقين تام بأن ما شرّعه الإسلام المبكّر للمرأة العربية يعتبر بالضرورة أمرا متقدما على ما كان قبل ذلك، خصوصا في ما يتعلق بعلاقتها بالرجل. كما أننا يجب أن نعتبر قوانين الإرث وما إلى ذلك من الأمور التي تمت ليس بأثر من التشريع الديني، بل من ضروريات اجتماعية معينة. وتشير الدراسات التاريخية الأخيرة إلى أن قوانين الميراث الإسلامية المبكرة كانت ذات علاقة وثيقة بالخلاف على إرث النبي، هو دنيوي وليس بالخلاف الشرعي، أو الديني، ولو قنّن بعد ذلك واعتبر شرعا.



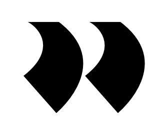
وعلى ذلك، فإنني أعترض على كتابات بعض التقدميات العربيات ممن يحاولن أن يضارعن الخطاب الإسلامي حول المرأة بخطاب ذي منطوق تقدمي استنادا إلى أقوال معزوّة إلى النبي، وأعمال منسوبة إلى صحبه. أرى أن في ذلك تجاوزا لاعتبار الوقائع التاريخية واعتمادا على عين المصادر الإسلامية القديمة التي لم تعرض، بعد، للتمحيص التاريخي الدقيق، وبالتالي لا يمكن الركون إلى حقيقة ما جاءت به.

ثم إن هؤلاء التقدميات والتقدميين يشرعون بهذا العمل المنطق النصي للاحتجاج، ومنطق إلزام الاحتكام إلى

النصوص الذي يشكل أرضية الخطاب النكوصي الإسلامي. بعبارة أخرى أرى ضرورة الركون إلى واقع كون الماضي ماضيا، وإلى ضرورات الحاضر والمستقبل الموضوعية، بدلا من اعتماد تاريخ فات ومضى، كمحك لسلوكنا اليوم. وعلينا أن نكون على يقين تام بأن ما حدث في مكة والمدينة منذ ألف وأربعمئة سنة أمر ليس على العاقل أن يعتمده في تصور سلوكه اليوم، لتحوّل الدنيا واختلاف الأزمنة ومقتضيات العيش.

ولذلك، فإننا نرى، للأسف، أن هذه الكتابات تقدمية النوايا، تدخل في باب مشروع هيمنة منهج الاحتكام للنصوص، وبالتالي هيمنة من يقوم بالاحتكام للنصوص على نحو أكثر حزما وإحكاما واتساقا. هي تشكل بذلك رديفا ضمنيا لمشروع الهيمنة الاجتماعية والثقافية للإسلام السياسي، ولو اعتبرها صاحباتها وأصحابها من ذوي النوايا الطيبة ضربا من التشاطر على الإسلاميين ومن الفهلوة الفكرية. وفي أحسن الأحوال، نرى في هذه المحاولات عودة إلى قاسم أمين، دون الالتفات إلى أن هذا الرجل، على تواضع ما طالب به، كتب منذ ما يقرب القرن، وأعتقد أنه علينا أن نتحرك بعض الشيء ونتقدم.

إنني أعتقد إذن بالضرورة الحاسمة لإيجاد نص بديل وتام الغربة عن نص النص التراثي، ودون ذلك سنستمر في الدوران في حلقة مفرغة هي حلقة تربيع الدوائر. وأعني بالنص البديل أيّ نص جديد يستشرف واقع الحياة وضرورات المستقبل الذي يجب ألاّ يعتبر محاولة إحياء لماض هو في الواقع قد فات. نص يبني نفسه، ولا يحاول أن يلزم القرآن والحديث بما لا يمكن أن يقويا على قوله، أو الذهاب إلى أن القرآن ما عنى ما يقول، أو أن نص القرن السابع قادر على أن يتكلم بلسان القرن الحادي والعشرين.



أعتقد إذن بالضرورة الحاسمة لإيجاد نص بديل وتام الغربة عن نص النص التراثي، ودون ذلك سنستمر في الدوران في حلقة مفرغة هي حلقة تربيع الدوائر. وأعني بالنص البديل أيّ نص جديد يستشرف واقع الحياة وضرورات المستقبل الذي يجب ألاّ يعتبر محاولة إحياء لماض هو في الواقع قد فات



شرف الرجولة

منذ أيام محمد رشيد رضا (بعد انقضاء فترة استنارته وتتلمذه على محمد عبده) جعل الإسلاميون من قضية المرأة المسألة المحورية لإدارة الصراع الاجتماعي والفكري، فصارت قضية المرأة وحقوقها وتحررها الاجتماعي والفكري والسياسي والجسدي كناية -وأعني كناية بأكثر المعاني صرامة- عن مجمل المجالات الأخرى في الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين. فباستشارة قضية المرأة يصار إلى استدعاء جملة أوسع كثيرا من القضايا الخلافية في المجتمعات العربية، وعلى رأسها مرجعية السلوك الاجتماعي والسياسي. ولذلك فإننا نرى أن الحجر، بأشكاله المختلفة، على المرأة وحركتها، والتشديد على الحجاب، والفصل بين الجنسين في المعاهد والمسابح وأماكن العمل يعتبر لبنة أساسية، أو بالأحرى اللبنة الأساسية للمشروع الاجتماعي والفكري الإسلامي. إذ أن رؤية المرأة المغلقة على جسدها الضامنة لشرف رجلها ورجولته يعتبر على الصعيد الرمزي التعبير عن مجمل النواحي الأخرى من المشروع السياسي والاجتماعي الإسلامي، وأن تنفيذ عملية الحجر الرمزي هذه، إنما هي دوما المحطة الأولى والأخيرة للتأكيد على مدى نجاح هذا المشروع بالنسبة إلى أصحابه. ذلك أننا نرى فئات اجتماعية مدينية أو قريبة التمدن قد رُمي بها من بنى اجتماعية صلبة نسبيا إلى فضاء من التخلخل الاجتماعي والاقتصادي، مما لا يترك لبعض هؤلاء الرجال ذوي الشخصيات غير القوية كفاية من مجال للتأكيد على تماسك كيانهم إلا مفهوم متخلف للرجولة قائم على دونية المرأة، مهما كانت هذه الدونية خداعة أو مقنعة للواقع.

من نافل القول إن العلاقة بين الأصولية وبين الكبت الجنسي علاقة قوية ومباشرة، علاقة تضافر يصار فيها إلى إزاحة الرغبة الدنيوية وإعلائها إلى تجريد لاإنساني.

ويذكرني هذا الموضوع بفيلم سينمائي أعتبره أروع أفلام فليني الراحل، وهو فيلم واقعي أبيض وأسود أخرج أوائل الخمسينات تحت عنوان I VITELLONI (أي العجول)، ويحكي قصة رجل صقلي (أيّ رجل من مجتمع مضارع لمجتمعاتنا العربية) أغوى ابنته أحد الأشقياء فحملت منه، ونقضي بقية الفيلم مع هذا الأب الصقلي وهو يرتّب الوضع في البلدة بحيث يظهر أن ابنته شريفة ونقية وفي النهاية ينجح في فبركة هذا الوضع، وهو عارف، والقرية، كلها عارفة أن هذه المظاهر كاذبة، ولكن البلدة بأكملها تعاونت في هذا الأمر، وتواطأت مع الأب.

سارة شمة



والواضح هنا أن «شرف البنت» كان يحمل دلالة رمزية تعني القرية بأكملها. وهي كذلك في بعض قطاعات المجتمع العربي. وهي مستجدة في قطاعات الخيال الاجتماعي المستحدثة القائمة تحت عنوان الشريعة، التي قد لا تذبح الأخت السائبة بل تروم رجمها ولو رجما رمزيا، وهي تقوم بالرجم الرمزي لأكثرية المجتمع غير المنتمي إلى مجال خيالها الشرعي.

أنوثة وذكورة

لا أعتقد أن ثقافتنا العربية المعاصرة بلورت خطاباً حول الأنوثة. هناك صوت أنثوي، وهناك خطابات كثيرة ذكرت، وأخرى انثنت، وقد قدم لنا جورج طرابيشي دراسة ممتازة للعلاقة بين التأنيث وتصوّر الغرب لبعض النصوص الروائية.

والذي يبدو أن التذكير والتأنيث كالأبيض والأسود، واليمين والشمال والفوق والتحت إحداثيات ذات دلالات رمزية كبيرة في كل الثقافات. وقد قرأنا نصوصاً كولونيالية أوروبية تنتمي إلى القرن التاسع عشر نرى فيها تذكيراً للذات الكولونيالية القاهرة الفاعلة، وتأنيثاً أو تخنيثاً للذوات المستعمرة والمقهورة والمفعول بها.

ثم نحن نرى في الخطاب الأيديولوجي المعاصر، خصوصاً خطاب الأصالة، فعلاً أساسياً لعمليتي التذكير والتأنيث هذه، بحيث تبدو «الذات» العربية، أو الإسلامية عند البعض، مذكرة مبدئياً، ومؤنثة في واقع الأمر، أو مختنة في أحسن الأحوال، إن اعتبرنا الذكورة مرادفة للفعل دون الانفعال بقاهر غربي.

لذلك أعتقد أن من الأجدى أن نتكلم حول التذكير والتأنيث ومجالات الفعل الخطابية والرمزية لهاتين العمليتين بدلاً من الكلام حول مفاهيم قارة للذكورة والأنوثة. ولكن لو أردنا أن نتطرق إلى الممارسة الاجتماعية أو الوجود الاجتماعي لمفهوم الذكورة والأنوثة، فهذا ينقلنا إلى مجال آخر.

هناك الكثير من الخطابات العربية المعاصرة التي تتناول قضايا متعلقة بالأنوثة، ولكنها ليست خطابات نسوية أو أنثوية، بل هي خطابات اجتماعية تتعلق بواقع المرأة والأنوثة، خصوصا بقصورها القانوني في ما يختص بالأحوال الشخصية، وليس هذا بالخطاب النسوي أساسا ولا بالضرورة، كما ليس فيه تصور للأنوثة ولا للرجولة، بل هو خطاب أعتقد أنه أساسي وبالغ الأهمية يتعلق بحقوق المواطنة، أي بضرورة اعتبار المساواة الحقوقية والاجتماعية لجميع المواطنين بغض النظر عن جنسهم ودونما استثناءات. ولذلك هناك خطابات، ولو خفتت أصوات بعضها، تنادي بمزيد من التقدم في إصلاح قوانين الأحوال الشخصية، واستكمال رفعها من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة. بل نرى أن الكثيرين يعتقدون، أو على الأقل يقولون إنهم يعتقدون أن قانون الأحوال الشخصية التونسي (وهو على علاته الأكثر تقدما في عالمنا العربي) هو سقف ما تجب المطالبة به. وأعتقد أن ذلك إجحاف منهن بحقهن وبحقوقهن المنشودة، بل الضرورية التأسيس وإن كان لنا أن نبني مجتمعات متكاملة وحديثة وقابلة للديمقراطية، ذلك أن الديمقراطية يجب أن تبتدئ في الخلية الاجتماعية الأساسية التي هي الأسرة.

> **يبدو أن التذكير والتأنيث كالأبيض والأسود، واليمين والشمال والفوق والتحت إحداثيات ذات دلالات رمزية كبيرة في كل الثقافات. وقد قرأنا نصوصاً كولونيالية أوروبية تنتمي إلى القرن التاسع عشر نرى فيها تذكيراً للذات الكولونيالية القاهرة الفاعلة، وتأنيثاً أو تخنيثاً للذوات المستعمرة والمقهورة والمفعول بها**

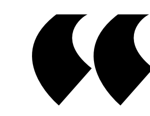
ثمة هناك خطابات نسوية عربية: خطابات أنثوية غير مدونة ومتداولة شفهياً. وخطابات نسوية تحريضية مكتوبة ومتداولة. وهذه الأخيرة على أهميتها وفائدتها في مجال التوعية والإعلان عن وقائع ونتائج الدونية الاجتماعية للمرأة، وصفاقة وحتى همجية العلاقات الاجتماعية البطريركية، إلا أنني أرى أنها فكرياً -أي في مجال التحليل الاجتماعي والنفسي والسياسي- ضعيفة نسبياً بل وساذجة أو حتى بدائية في بعض الأحيان.

ريادة الرجل خطاب تحرر المرأة

هناك خطاب نسائي عربي قويّ وفعّال، وهو خطاب أدبي في المصاف الأول، وأذكر على سبيل المثال اثنتين من أعلامه هما غادة السمان وليلى بعلبكي. ليس هذا الخطاب خطاباً نسوياً بالضرورة، بل هو صوت نسائي، أو أنثوي، يؤنسن المرأة بما يضاف على كونها أنثى. وهو خطاب يخرّب خطاب الأنوثة المطلقة، تتبدى فيه الأنثى كائناً فاعلاً، فاعلاً في سلوك وشخصية وثورة في بعض الأحيان، كائناً واعياً سخّف معظم الرجال حولها ممن يتمنى لها الأنوثة المطلقة ولنفسه الذكورة الصرفة. وفي هذا الخطاب إفصاح عن الواقع الاجتماعي والإنساني الذي ليس بجدي أبداً، بل هو إخراج إلى العلن والتداول لما هو مضمر. أرى مذكرات فدوى طوقان مثلاً جيداً آخر على ذلك.

ولكنني أعتقد في النهاية أن الصوت الرجولي أكبر وقعا وأكثر إقناعا للكافة. ذلك أن اعتقادا مازال سائدا (وهو اعتقاد سلوكي وحياتي، وليس فكريا بالضرورة) يرى أن للمرأة في المجتمع حيزات معينة كالقيام على البيت والخياطة والسكرتارية والتدريس (الابتدائي خصوصا) وكتابة روايات الحب وتذوق شعر نزار قباني. ونرى تلك القناعة السلوكية مترجمة في سياسات المؤسسات والاتحادات الرسمية للمرأة في الدول العربية المختلفة، ومنها الدول اللادينية، حيث تقتصر فيها برامج التأهيل المهني على حرف كالخياطة والتطريز والسكرتارية، وشيء من التمريض، وما أشبه من الحرف «اللائقة» بالسيدات.

> **هناك خطاب نسائي عربي قويّ وفعّال، وهو خطاب أدبي في المصاف الأول، وأذكر على سبيل المثال اثنتين من أعلامه هما غادة السمان وليلى بعلبكي. ليس هذا الخطاب خطاباً نسوياً بالضرورة، بل هو صوت نسائي، أو أنثوي، يؤنسن المرأة بما يضاف على كونها أنثى**



الخطاب التحرري النسوي

الثورات ليست بالضرورة حركات كلية. وحتى لو نظرنا إلى المجتمعات المتقدمة، فإننا نرى أن قطاع الراديكالية النسوية مازال قطاعا هامشيا، ولو أن له مواضع مؤسساتية هامة، في إطار ما يدعى في الولايات المتحدة بـ«التعددية الثقافية»، فيصار إلى اعتبار النسوية وكأنها شأن مضارع ثقافيا للوحدات الإثنية المختلفة، أو الفرق الدينية، أو الجماعات القائمة على المثلية الجنسية، ويصار بالتالي إلى إقصاء هذا الخطاب عن التيارات المركزية الفاعلة في المجتمع، ويصبح تأثيرها في ذلك، بمثابة التأثير لا في الحياة اليومية، بل عن طريق مقايضة الامتيازات والحقوق، كما تقايض بها جماعات الضغط على أساس من الحصصية المؤسسية، وليس على أساس من الاندماج في نسيج المجتمع.

أما لدينا، فما زلنا نعاني من درجة عالية من التخلف الاجتماعي والمؤسسي، مما لم يسمح، حتى الآن، بتبلور جماعات ضغط فعلية، ناهيك عن جماعات الضغط التي تستند إلى اعتبارات نسوية، وبالتالي فإذا كانت صورة المرأة في الغرب هي نظير صورة الآخر… فإن المرأة العربية هي آخر الآخر.

ولكن طبعا، ليس هناك شك في أن خطابا نسويا ما من قبل النساء يبث في أطر اجتماعية متميزة يعتبر حينها علامة على تميز اجتماعي مضاعف.

ولكن كان في الحياة العربية الحديثة خطاب نسائي تحرري قام في الحركات اليسارية، وخصوصا الماركسية منها، إلا أن مصير هذا الخطاب اندرج في مسار الحركات، ولا ينفصل عنها سياسيا ولا اجتماعيا، علما أن هذا الخطاب قام في إطار منظمات سياسية آل فيها، في كثير من الأحيان، دور الرفيقات إلى صنع القهوة والشاي، ولو أنه في أحيان أخرى أدى إلى انعتاق فعلي لبعض النساء وبعض الرجال ولقيام علاقات سوية، بقيت هامشية على مستوى المجتمع الأوسع.

حركة التفكير النقدي الحديث، بل والتحديثي، استبعدت قضية المرأة إلى حد كبير، ولو أشارت إلى ضرورة تنمية نصف المجتمع بما هي ضرورة أخلاقية عامة، ولكنها ظلت مستبعدة من التحليل والنقاش العيني للواقع، لأن الفكر التحديثي العربي الحديث، وخصوصا السياسي منه، قد جفل أمام حقائق التخلف الاجتماعي، ولم ينتقد إلا في صورة الشعارات والعناوين العامة، أو ما أراد في معظم تياراته أن يبرز أولوية التحول الاجتماعي الشامل، ومحور هذا التحول الشامل هو تحرر المرأة، لأن مقياس تقدم الأمة هو تحرر المرأة فيها.

فالمرأة عقدة عقد المجتمع. يرتبط هذا الأمر بوجل مرضي في الثقافية العربية الحديثة تجاه أركان التخلف الاجتماعي، وتسامح بالغ مع من يتباهى بمظاهر التخلف كالحجاب، باسم الأصالة والديانة. ونجد حتى نصيرا كبيرا للمرأة مثل محمد أمين بيهم، وهو زوج نازك العابد

(الوحيدة التي بقيت من فلول العساكر والرجال العرب لمعالجة يوسف العظمة في جرحه في معركة ميسلون) قد أفصح عن الضرورة الظرفية لتغييب قضية المرأة من واجهة العمل الفكري والوطني بحجة عدم الإجماع الاجتماعي عليها في فترة حصار وانتداب أجنبيين.

أما في نظري أنا، فإنني أعتقد أن أيّ نهوض بالمجتمعات العربية، وأيّ مقاومة لعمليات السلب والسيطرة الأجنبيتين يجب أن يستندا إلى نهوض اجتماعي شامل تشكل قضية المرأة ركنا أساسيا فيه.

لكن ما حصل، عمليا، هو تأجيل هذه القضايا الأساسية بحجة ضرورات الظرف، عقدا بعد عقد إلى ما وصلنا إليه اليوم. فقد كان هموم التحديثيين في ما يختص بإحياء المجتمع، وإحياء نصفه أمرا ساهم مساهمة أكيدة في إيجاد خلاء فكري ملأته الدعوات النكوصية.

وكمثال، فإن قضية نظيرة زين الدين استوعبت كليا في إطار الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين، بل وفي إطار حاول فيه الدينيون أن يلغوا ما قالت به نظيرة، وذلك بإدراجه، على صورة كلية في خانة الخطاب الكولونيالي. وهذا أمر بالغ الحساسية لدينا. وعلينا في اعتقادي ألا نفزع من تهمة التغرّب فأنا لا أعتقد أنها تهمة. ليس فقط لأنني لا أرى في الغرب نموذجا، أو لأنني أرى الخطاب الغربي في الحريات خطابا أصبح عالميا، بل أيضا لأنني أرى أن هذا الخطاب ليس حكرا على الغرب، ولو كان نشأ في الغرب، فهو خطاب عالمي إنساني نشترك فيه، دون أن يعني هذا الاشتراك على الإطلاق بأننا مرتهنون بالظروف الغربية الآنية التي قد ينتج بعض هذا الخطاب فيها.

بعبارة أخرى، لا أرى في الغرب، وفي الخطاب الغربي سقفا لخطاب الحريات، أو وعاء شاملا له. بل إن الواضح هو أن الخطاب الغربي في الحريات، في معظم الأحيان، يقتصر تطبيقه الغربي إن تم ذلك على الغربيين وتستثنى منه الشعوب الأخرى التي يصار إلى اعتبارها على أنها متخلفة بالسليقة وبالطبيعة، وبأن المجتمعات العربية، على سبيل المثال محكومة بسقف تاريخي هو التجربة الإسلامية المبكرة.

مما يفيد بالنسبة إلى أصحاب هذا الخطاب الحصري للحريات بأن الشكل السياسي والاجتماعي المناسب لنا هو ما قد تتفتق عنه مخيلة السلطة الشاملة للإسلاميين. ونرى هنا محطة أخرى من محطات اللقاء الموضوعي بين الخطاب العنصري في الغرب، وبين توصيف الإسلاميين لنفسهم وأصالتهم المزعومتين.

أما سبب استثناء الصوت النسائي من مجال التداول العام، فهو يعود إلى ما أسلفت القول فيه حول قصور الفكر التقدمي العربي عن مجابهة التخلف الاجتماعي، وعلى إيلاء العادات الاجتماعية الصوت النائي موضعا هامشيا، أي موضعا آخر، لا مجال له في هذا التصور إلا في «حديث النسوان».

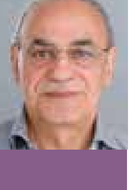
أعتقد أن أيّ نهوض بالمجتمعات العربية، وأيّ مقاومة لعمليات السلب والسيطرة الأجنبيتين يجب أن يستندا إلى نهوض اجتماعي شامل تشكل قضية المرأة ركنا أساسيا فيه.
لكن ما حصل، عمليا، هو تأجيل هذه القضايا الأساسية بحجة ضرورات الظرف، عقدا بعد عقد إلى ما وصلنا إليه اليوم

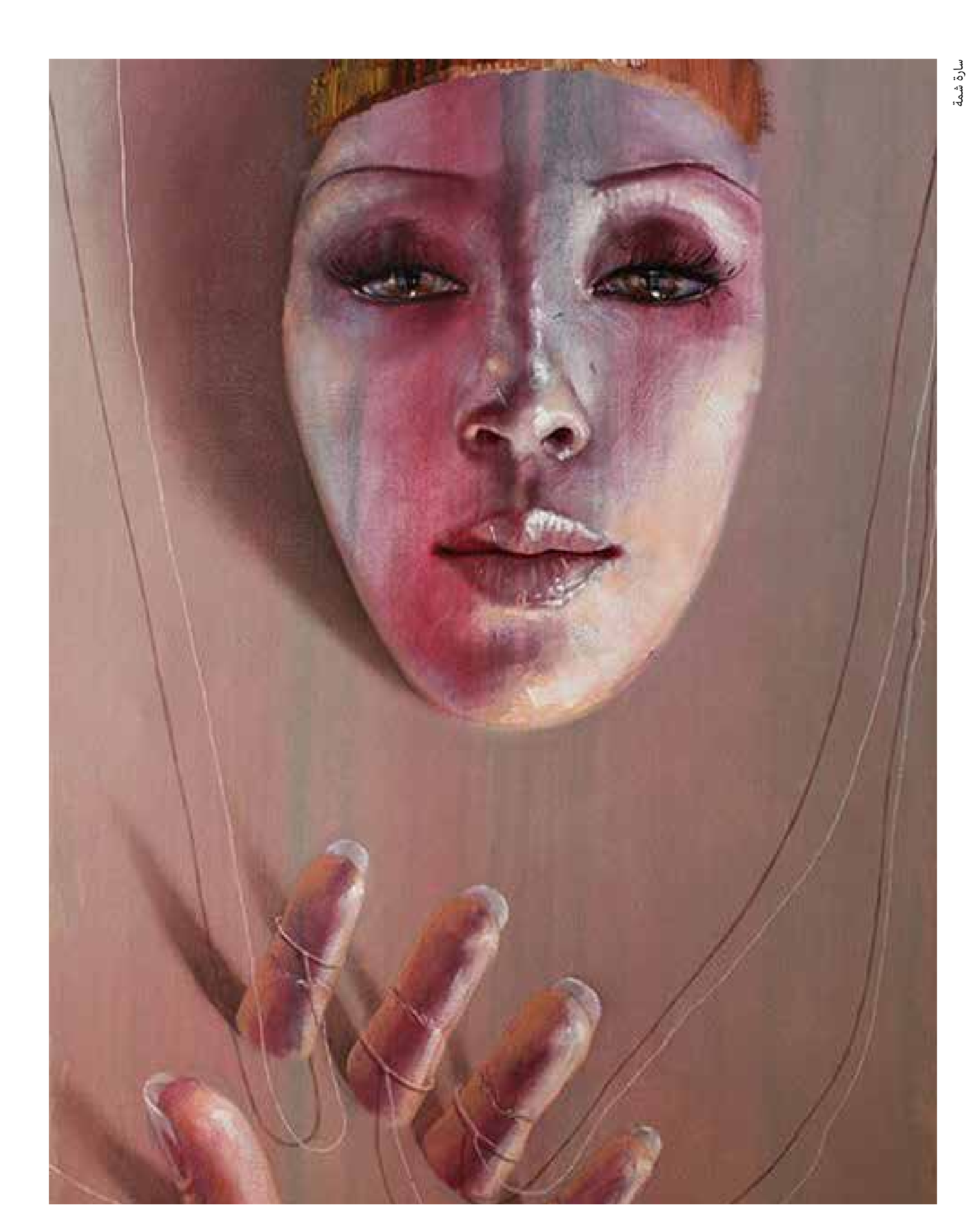
أما المقبول في حديث النسوان هذا لدى الكافة، فهو الكلام الرسمي عن الحب ولوعته وناره كما تتغنى به أم كلثوم وغيرها (وهذا كلام أقوله رغما من متعتي بالاستماع إلى أغانيها) من كلام يرضي الرجال المتخلفين في وجدانهم، كلام فيد للاحتباس الأنثوي والتعبير عن الرضا بهذا الاحتباس وإعلائه إلى ذرى روحية.

بذلك تصبح أم كلثوم معشوقة وأمّا في آن. ولعل المبيعات الضخمة لشريط فيروز الأخير «كيف إنت» -وفيه بعض أجمل أغاني الحب العربية- يدل على شيء من التقدم الاجتماعي الذي يشي به وضوح الصوت الأنثوي في هذه المجموعة.

اللغة والجنس

أعتقد أن كل اللغات تساوق تطور (أو نكوص) حركة المجتمع. وأتكلم، طبعاً، حول حركة المجتمع على الآماد الطويلة. لا أعتقد -إجابة على سؤالك- أن أيّ لغة قادرة على مقاومة صياغة الخطاب العلمي بها، إن كان هذا الخطاب قد تأصل في مؤسسات الفكر التي تستخدم هذه اللغة. وأرى ذلك، حسبما أفهم من العارفين في التحول البالغ الذي طرأ على اللغة العبرية (وكانت لغة عبادة صرفة في نصف القرن الماضي)، وبالمعنى نفسه، لا أرى أن أيّ لغة غير قابلة في جوهرها لصياغة أيّ خطاب كان ومن ذلك خطاب التحرر والمساواة وغيرها من الخطابات. ولذلك، فإني لا أرى في اللغة العربية أيّ مواضع تتعالى على التاريخ، وعلى الواقع. وبذلك تكون قادرة على صياغة خطاب مساواتي إن تجذّر في مؤسسات الفكر والمجتمع. لذلك أرى ما يحدث في الولايات المتحدة شأناً

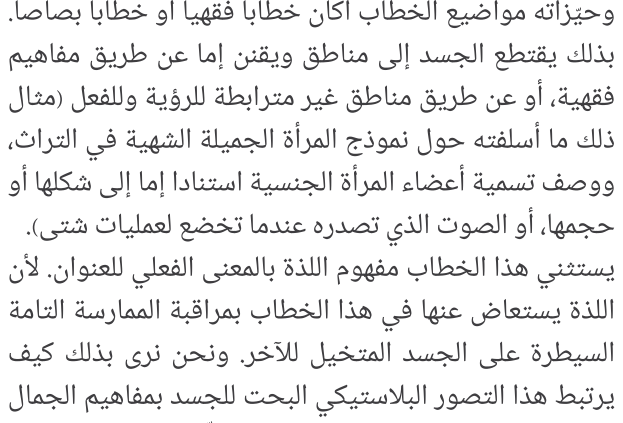



سارة شمة

مضحكاً عندما يصار إلى سن قوانين تتعلق بنزع صفة التأنيث أو التذكير عن بعض العبارات، مثل رئيس الجلسة أي تحويل (CHAIR WOMAN) إلى (CHAIR PERSON) ولا أرى في ذلك إلا نوعاً من القسر غير الطبيعي للغة، ولو أنني لا أستبعد أن يكون لهذا العمل بعض النتائج الإيجابية على المدى القصير فقط.

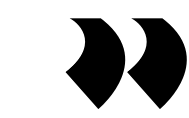
تصور ما سيحدث إن حاولنا تذكير الذبابة والأفعى والعنكبوت توخياً لعدم تحقير المرأة، أو تأنيث ابن آوى أو الصرصار (تجدر الإشارة إلى أن اللفظ العربي القديم للصراصير كان «بنات وردان») توخياً الانتقام منها.

ثم إن في نزع الصفة الجنسية عن العبارة نوعا من رفض. وهو رفض تحقيري للنعت المؤنث لهذه العبارة فإن كان

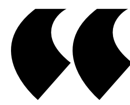


ولا بد، لا مانع من أن تترأس الجلسة سيدة تدعى (CHAIR WOMAN) أو السيدة رئيسة الجلسة. المقصود في أميركا هو «موضعة» رئاسة الجلسة، ولكن هذا أمر ممكن إن نزع عن التذكير والتأنيث الحكم التفاضلي. وليس غريباً هذا الأمر في أميركا على كل حال حيث القسر التشريعي أمر مألوف.

دعوني بالمناسبة أن أضيف ملاحظة أو ملاحظتين حول النسوية الأميركية وما شاكلها أو تأثر بها في أوروبا وغيرها. ويبدو لي أن سمة تكاد تغلب على هذا الخطاب النسوي هي سمة طهرانية غير تحررية قائمة على اتقاء الرجل، سمة تقدم نقداً أخلاقياً للرجل بوصفه منحطاً بالسليقة، هو خطاب ذم للرجل ومساجلة له وهو خطاب يشبه ما كان متداولاً في الأوساط الأخلاقية البرجوازية المحافظة في أوروبا وأميركا (البروتستانتينية على وجه الخصوص) منذ أكثر من نصف قرن. بل نرى في هذا الخطاب تشديداً على عفة المرأة وغياب هذه العفة عند الرجل، وكأننا بموازاة الخطاب الإسلامي الذي يعزو العفة للرجل والشبق المنحل للمرأة. ثم إن المنتهى العملي لهذا الخطاب - في أميركا خصوصاً- يستتبع (كالإسلام) إقامة العلاقة بين الرجل والمرأة على أساس تقنين حقوقي ينطوي على ذكورة متخيلة وأنوثة هي الأخرى بدورها متخيلة، تقنين يشدد على ضرورة قمع حيز العلاقة بين الجنسين، باسم سد ذرائع التحرش العفوية (على أهمية احترام الجنس للجنس الآخر، وعلى سماجة وفجاجة ما هو معهود من التحرش).



ليس غريبا ألاّ يكون ثمة خطاب يتعلق بالجسد، ولو كانت هناك خطابات كثيرة في التراث العربي والتراث الإسلامي تتناول بعض فاعليات الجسد وأعضائه. هناك في المصاف الأول الخطاب الفقهي الذي يقنن علاقات الأعضاء المختلفة بما عداها من الجسد





خطاب الجسد

ليس غريبا ألاّ يكون ثمة خطاب يتعلق بالجسد، ولو كانت هناك خطابات كثيرة في التراث العربي والتراث الإسلامي تتناول بعض فاعليات الجسد وأعضائه. هناك في المصاف الأول الخطاب الفقهي الذي يقنن علاقات الأعضاء المختلفة بما عداها من الجسد.

وهناك خطاب حكائي تهييجي يتناول علاقة أعضاء جسد بأعضاء جسد آخر. وهناك أيضا خطاب فقهي بالغ السعة في هذا المضمار. ولكن الجسد كوحدة متكاملة، ما كان موضوعا لخطاب متكامل، ولو كان كلّ من أعضاء هذا الجسد وأطرافه ومواضعه وحيزاته مواضيع الخطاب أكان خطابا فقهيا أو خطابا بصاصا. بذلك يقتطع الجسد إلى مناطق ويقنن إما عن طريق مفاهيم فقهية، أو عن طريق مناطق غير مترابطة للرؤية وللفعل (مثال ذلك ما أسلفته حول نموذج المرأة الجميلة الشهية في التراث، ووصف تسمية أعضاء المرأة الجنسية استنادا إما إلى شكلها أو حجمها، أو الصوت الذي تصدره عندما تخضع لعمليات شتى).

يستثني هذا الخطاب مفهوم اللذة بالمعنى الفعلي للعنوان. لأن اللذة يستعاض عنها في هذا الخطاب بمراقبة الممارسة التامة السيطرة على الجسد المتخيل للآخر. ونحن نرى بذلك كيف يرتبط هذا التصور البلاستيكي البحت للجسد بمفاهيم الجمال التي سبق وتكلّمت عليها. فالرجال في الجنة لا يرغبون ولا يرتوون. بل إنهم يراقبون أنفسهم، فاعلين في موضوعات للفعل، هي تلك الأصنام المصنوعة من المسك والعنبر ذات النهود الكاعبة والأرداف الضخمة التي تسمى بـ«الحوريات».

وهنا أذكر بالحديث الذي يعزو للنبي إجابة حول كيفية نكاح الناس في الجنة على أنه «لا مني ولا منية دحما دحما». وهذا تمنّ نرجسي ساذج من قبل واضعي هذا الحديث، مع التشديد على أنني لست ضد النرجسية فهي، ضمن حدود، حق طبيعي للجميع، بغض النظر عما إذا استحقها أصحابها أم لا. ولكنني أشدد على سذاجة هذه النرجسية المبتغاة، وكونها ضربا من حلم يقظة بصاص الطابع، كأن يبصبص الرجل على نفسه وهو يمارس فعلا مطلقا، أي ذكورة فجة صرفة بالمعنى الذي أسلفت.

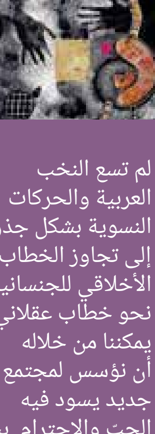
أما الوصف المجازي لصلة المحبّ الصوفي بربه، فهو جماع خطاب الشهوة واللذة بمعناه الحقيقي. أما لماذا أزحنا الرغبة عن موضعها فهذا شأن يتعلق بتدين المخيلة. وفي هذا الوجد الصوفي جمالية مرهفة وشاملة لكيان المحب والمحبوب في آن، ومجال للاجتماع بين شبق الشهوة ولذة الوصال وتحقق هذه اللذة. في هذا الوضع ليس الاغتلام إلا عرضا حدثيا بينما هو في وصف الجنة محور لذة الانتشاء بالتفكير في مشهد مقدرة النفس على الإنعاظ الأبدي.

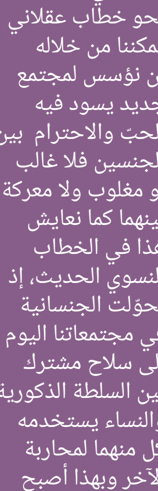
مفكر من سوريا مقيم في فيينا

زهير حسين









لم تسع النخب العربية والحركات النسوية بشكل جذري إلى تجاوز الخطاب الأخلاقي للجنسانية نحو خطاب عقلاني يمكننا من خلاله أن نؤسس لمجتمع جديد يسود فيه الحبّ والاحترام بين الجنسين فلا غالب أو مغلوب ولا معركة بينهما كما نعايش هذا في الخطاب النسوي الحديث، إذ تحوّلت الجنسانية في مجتمعاتنا اليوم إلى سلاح مشترك بين السلطة الذكورية والنساء يستخدمه كل منهما لمحاربة الآخر وبهذا أصبح الجسد «الشخصية الاعتبارية» مجزّأ من كيانه الماديّ ليصبح حقلا رمزيا

حرمة الخطاب الجنساني واستلاب جسد الأنثى

خولة الفرفيشي

رغم ما حققته المرأة العربية من مكاسب وحقوق إلا أنّها ما تزال تخضع إلى استعمار غير مباشر من طرف السلطة الذكورية بسبب جنسها، إثر ترسيخ فكرة تمايز الرجل عنها وقد قننت السلطة البطريركية إلى حدّ ما حرية النساء «التعليم، العمل، المشاركة في الشأن العام»، إلا أنّها ألغت مشاركتها في المسؤولية ليتمتع بها الرجل لوحده، فهل حريّة النساء اليوم دون مسؤولية تتقاسمها مع الرجل تعتبر حرية تامة أو شكلا مخففا من العبودية تتحمله بسبب جنسها الأنثوي؟

تعمد المرأة العربية إلى اليوم إلى سلاحها القديم «الإغواء الجنسي» حتى وهي تطالب بحقوقها ودحر النظرة التقليدية تجاهها ولكنّها مازالت تستبطن في داخلها أنّها لعبة جنسية لا تستطيع مواجهة الآخر ومحاربته إلاّ انطلاقاً من سحر جسدها، فمازال -إلى اليوم- الجسد الأنثوي يخضع إلى النظرة التبضيعية التشييئية والأخرى التقديسية الجنسوية والتي تتعامل مع الجسد ككيان منفصل عن صاحبته ليخدم مصالح أخرى، فالمرأة مشاركة في تدهور مكانتها، وإلى اليوم لم تتحرر من جسدها، بل تراه سجنا يعوق تحررها.

نتيجة لما سبق، مازال الحديث عن الجنسانية محرّما على الأفراد في المجتمعات العربية ، ونقصد هنا «الجنسانية» كمدخل أساسي للمساواة بين الذكور والإناث على حدّ السواء، إلى جانب تحقيق مبدأ سيادة الفرد على جسده والتحرر من السيطرة البطريركية فيما يتصل بهذا الموضوع، إذ رسمت السلطة أو الهيمنة الذكورية صورة معدّة سلفا عن الجنسانية في المجتمعات العربية، « ذكر فاعل وأنثى خاضعة» واستعملت في ترسيخ هذه الصورة و«تأبيدها» العامل الثقافي والديني.

يشير النص القرآني إلى هذا بوضوح بالغ «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ»، لتصبح المرأة أرضا خاضعة إلى سلطة الرجل يحرثها كيفما ومتى شاء، في حين أنّ الصورة الجنسية مخالفة لما يروّج عن قدرة وسيطرة الرجل: إذ ينتصب العضو الذكري انتصابا كاملا في إشارة حقيقية «للحياة» في بداية الحرث أو العملية الجنسية ثم يرتخي نهائيا بعدها وهو ما يرمز إلى «الموت»، فيما يحيا تدريجيا «الفرج» العضو الأنثوي منذ بداية العملية الجنسية ويصل إلى ما بعدها إلى ذروة الحياة وهو ما يثمّن القدرة الجنسية للمرأة التي ظلمتها السلطة الذكورية وجعلتها مجرّد وعاء لإخماد الشهوة وحصرها في وظيفة الأمومة.

لنطرح السؤال هنا انطلاقا من المشهد السابق: أليست العملية الجنسية حيزا زمنيا وفكريا لإعادة السؤال؟ لماذا يتمتع الرجل بكلّ هذه السلطة التي يستعملها ضدّ النساء ككائن خارق ومتعال عنها فيما ينتصب ويرتخي بعد العملية الجنسية مثل المرأة التي تتمتع بالقوّة والضعف في شخصيتها؟ نحن هنا لا نتحدث عن المساواة في شكلها المعروف بل نتحدّث عن ضرورة الخروج من طوطم الرجل الخارق الذي يعيش وينشط بكثرة في مخيلة المرأة وفي هواماتها الجنسية.

تتخذّ السلطة الذكورية من الجنسانية خطابا أخلاقيا إذ يصبح الجنس مُحدداً رئيسياً في الأخلاق العامة وليس في حياة الفرد الخاصة ويستعمل هذا الخطاب خاصة في قمع النساء وإخضاعهن بسلطة الأخلاق، بوصفها الرقيب الأول في مجتمعاتنا.

لم تسع النخب العربية والحركات النسوية بشكل جذري إلى تجاوز الخطاب الأخلاقي للجنسانية نحو خطاب عقلاني يمكننا من خلاله أن نؤسس لمجتمع جديد يسود فيه الحبّ والاحترام بين الجنسين فلا غالب أو مغلوب ولا معركة بينهما كما نعايش هذا في الخطاب النسوي الحديث، إذ تحوّلت الجنسانية في مجتمعاتنا اليوم إلى سلاح مشترك بين السلطة الذكورية والنساء يستخدمه كل منهما لمحاربة الآخر وبهذا أصبح الجسد «الشخصية الاعتبارية» مجزّأ من كيانه الماديّ ليصبح حقلا رمزيا



رندة حجازي

تخاض على مساحاته الحروب بين الذكور والإناث وبين الثقافة الرسمية أو الأصيلة والأخرى الوافدة.

نستحضر هنا في حديثنا عن الصراع بين النظام الذكوري والنساء، ظاهرة «فيمن-femen» في المجتمعات العربية لا سيّما تونس ومصر، نساء عاريات ينتمين إلى ثقافة تعتبر أنّ تحجيب الجسد ذو مضمون أخلاقي وأنّ الحجاب حصن المرأة من الثقافة الدخيلة، «ثقافة الحداثة «التي تهدّم المجتمع عن طريق المرأة الحلقة الأضعف والأقلّ عقلا والأكثر قبولا للغواية على عكس صورة الرجل في المخيال الجمعي.

تواجه ناشطات هذه الثقافة بتطرّف أقصى وهو خلع ما يحيط بالجسد وإبرازه عاريا، إذ انهارت مقولات الجسد الأنثوي وكلّ مضامينه القيمية، ليتحوّل إلى أداة احتجاج، يلغي حدوده مع الآخر ويعلن عن نفسه. فهذا الجسد العاري كشف في لحظة عريه عن حقيقة وجود الأنثى في المجتمع التي تحكمها اتهامات واتهامات أخرى مضادة.

خرج خطاب بعض النسويات العربيات فيما يخصّ حقوق المرأة عن مساره الطبيعي اليوم، فما نعايشه من ردّات فعل وخطاب تحريضي على الذكور واعتبارهم أعداء لا يمكن سوى أن يثمّن مكانة السلطة البطريركية وتثبيتها خوفاً من انهيار المجتمعات العربية المحافظة التي تجعل من الجنسانية موضوعاً محرّماً، إذ لا يمكن الحديث عن حقوق المرأة الجنسية والتي تتصلّ أساسا بحريتها الكليّة، كونها لا تملك حقّ التصرّف في جسدها، إنّ الجنسانية في نظري أوّل أبواب الحرية فتحها يكلّف كثيرا ولكن غلقها يكلّف أكثر.

نشير إلى أنّ التراث العربي الإسلامي ولا سيّما في كتب السيرة قد حفل بأحاديث النبيّ محمد عن حقوق المرأة الجنسية ونصائحه التي يوجهها إلى النساء والرجال على حدّ السواء، يمكن الحديث إن صحّ التعبير أنّ أوّل ناد للجنسانية كان في عصر النبوّة ليصبح الحديث اليوم عن الجسد الأنثوي من ضمن الممنوعات والمحاذير بعد أربعة عشر قرنا من الإسلام، فهل يمكن أن تتقدّم أمّة وهي تتكوّر على نفسها رافضة الولادة خوفا من آلام المخاض؟

كاتبة من تونس

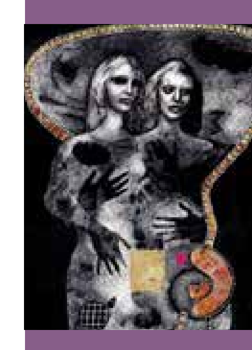




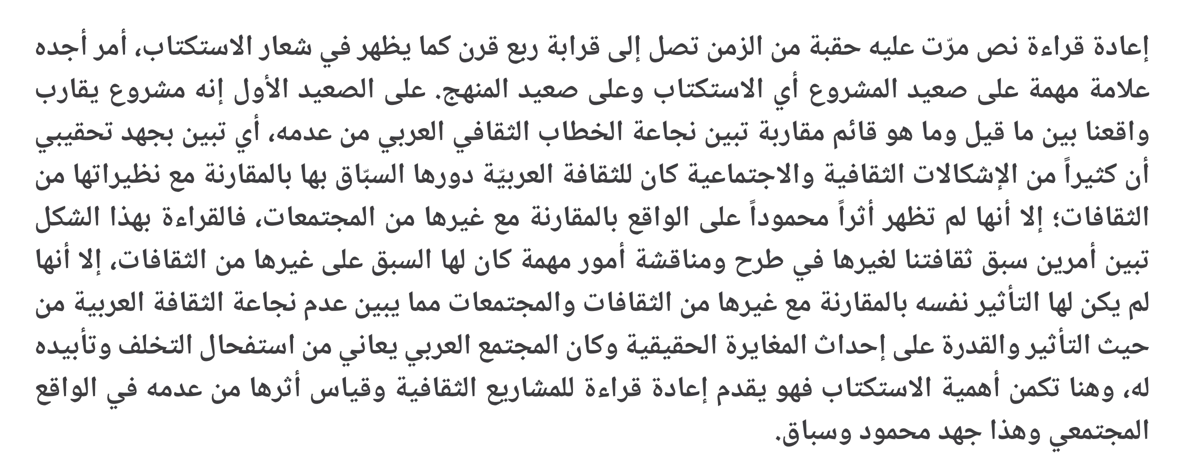
خيال ذكوري جامح

في «الأنوثة المقموعة» عند عزيز العظمة

عامر عبد زيد الوائلي



يقدم عزيز العظمة تفسيراً عن مسوغات إنتاج تلك الصورة النمطية حول المرأة بوصفه «تصوراً قائماً على إتاحة المجال لخيال الرجل من دون مساءلة. وفي الأحيان القليلة التي حصلت فيها مساءلة على نحو جدي، لم تنته على خير، بل سجّل خطابها وكأنه هجاء للذات، كما حصل في بعض الحكايات البغدادية التي يروي لنا الجاحظ بعضاً منها، كحكاية الجارية التي سلكت مع غلام سلوك اللائط بالملاط به، شهّرت في الأسواق على ظهر جمل، وإن كانت لم تحجم عن الاستمرار في الاعتراض وفي التنديد، وهي مشهّر بها».



إعادة قراءة نص مرّت عليه حقبة من الزمن تصل إلى قرابة ربع قرن كما يظهر في شعار الاستكتاب، أمر أجده علامة مهمة على صعيد المشروع أي الاستكتاب وعلى صعيد المنهج. على الصعيد الأول إنه مشروع يقارب واقعنا بين ما قيل وما هو قائم مقاربة تبين نجاعة الخطاب الثقافي العربي من عدمه، أي تبين بجهد تحقيبي أن كثيراً من الإشكالات الثقافية والاجتماعية كان للثقافة العربيّة دورها السبّاق بها بالمقارنة مع نظيراتها من الثقافات؛ إلا أنها لم تظهر أثراً محموداً على الواقع بالمقارنة مع غيرها من المجتمعات، فالقراءة بهذا الشكل تبين أمرين سبق ثقافتنا لغيرها في طرح ومناقشة أمور مهمة كان لها السبق على غيرها من الثقافات، إلا أنها لم يكن لها التأثير نفسه بالمقارنة مع غيرها من الثقافات والمجتمعات مما يبين عدم نجاعة الثقافة العربية من حيث التأثير والقدرة على إحداث المغايرة الحقيقية وكان المجتمع العربي يعاني من استفحال التخلف وتأبيده له، وهنا تكمن أهمية الاستكتاب فهو يقدم إعادة قراءة للمشاريع الثقافية وقياس أثرها من عدمه في الواقع المجتمعي وهذا جهد محمود وسباق.

أما الأمر الثاني فإن قراءة المشاريع الثقافية السابقة ونقدها يعد من الأمور المنهجيّة والحيويّة وظاهرة صحيّة من الناحية الثقافيّة، فبدلا من أن تكون ثقافتنا مجرد ترديد للثقافات الأُخرى تمر بمظاهر تقليد المشاكل والأجواء الثقافية التي لم تعشها أصلا وتترك الرهانات الحيويّة داخل الثقافة العربية وبهذا المشروع النقدي يتم تحقيق المراكمة والقراءة لما تم طرحه من مشاريع تحقق تقويما وتمثل استيعابا وإعادة إنتاج نقدي يحقق التقويم وإعادة طرح لمشاكل بعد فحص الآليات والمنهج وتقويم عدم النجاح أو تحليل إمكانيات النجاح من حيث راهنية المشكلة وحضورها الطيفي في الواقع العربي.

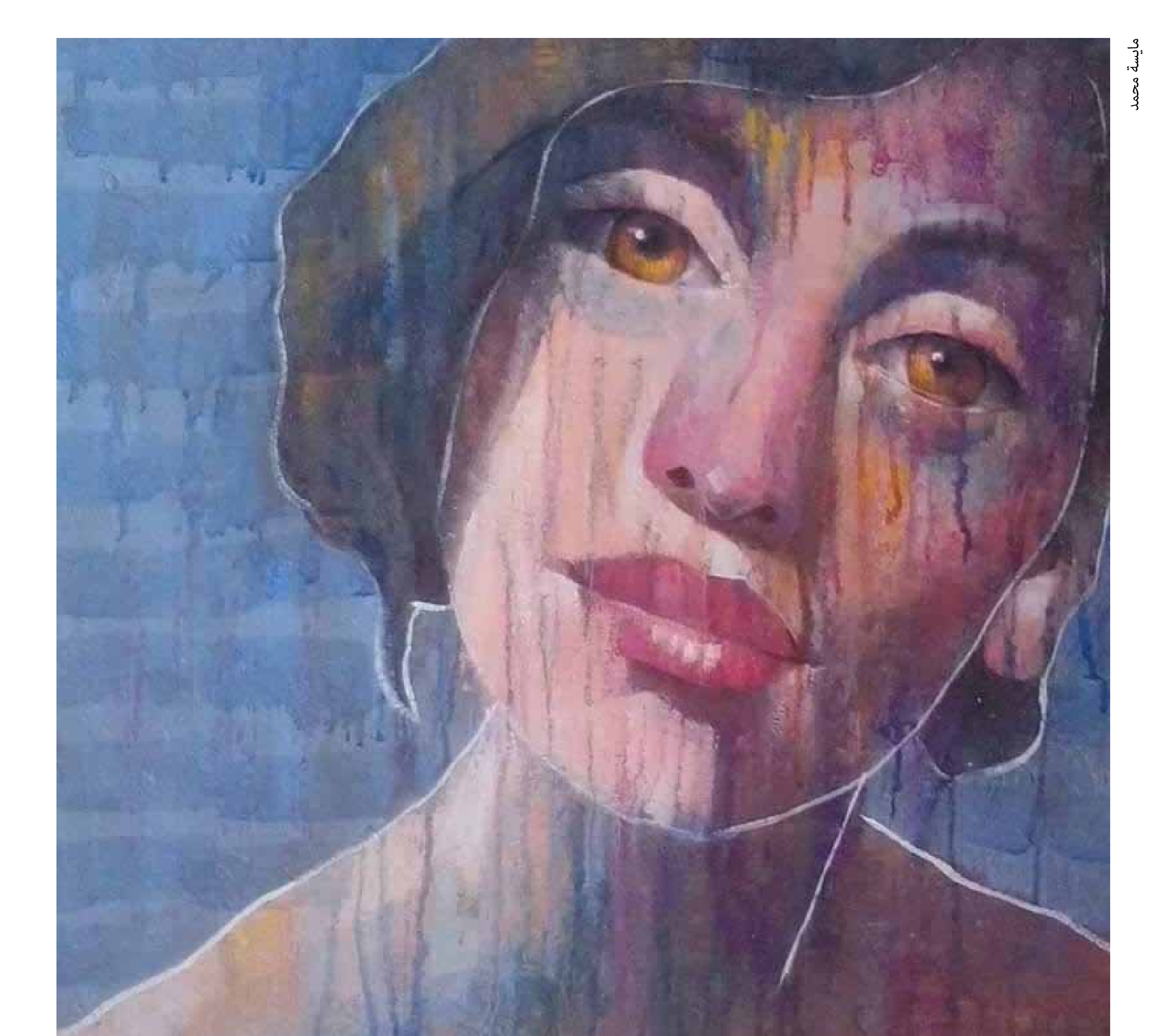
انطلاقا من الأمرين معا أجد أني أقف بإزاء مشروع ثقافي قدّمه مثقف كان له مشروعه الذي يشكل إضافة على صعيد المنهج والرؤية، فهو منفتح على المتغيرات الثقافيّة المعاصرة من ناحية ومشتبك بالواقع ومشاكله من ناحية ثانية أي أنه مطلع على المتغيرات العالمية بكل حداثتها وعلى الواقع بكل محليته مع إدراك المؤثرات الثقافية للماضي واشتباكه مع الحاضر والقوى الاجتماعية الحاضرة التي تقدم مقاربات مختلفة انطلاقا من مصالحها؛ وإن كانت توظف الماضي أو الحداثة من زاوية براغماتية طبقيّة من ناحية ثانية.

وهذا يتطلب منا أن نقدم تعريفاً للمثقف ورهاناته الثقافية والاجتماعية أولاً ومنها الرهان الحاضر في مقالة موضوعها المقاربة النقدية: أولاً من هو؟ ثانياً ما هو الرهان الذي حضر بقوة هنا في هذا المقال؟

أما على صعيد السؤال الأول الذي هو مقاربة منهجية لما هو علم من أعلام الثقافة العربية كان حاضراً بشكل بارز في الواقع الثقافي والأكاديمي، فإن عزيز العظمة هو كاتب ومفكّر وباحث سوري ولد في دمشق عام 1947، والتحق بمدرسة برمانا العالية في لبنان وهو في الثامنة من عمره، ودرس التاريخ والفلسفة في جامعة بيروت قبل أن يلتحق بجامعة توبنغن الألمانيّة إذ تحصّل على درجة الماجستير في الفلسفة تحديداً في الدراسات الإسلاميّة والعلوم السياسيّة. وواصل تعليمه بجامعة أكسفورد التي تخرّج منها بنيله شهادة الدكتوراه في الفلسفة تحت إشراف ألبرت حوراني وكان موضوع رسالته «ابن خلدون في الدراسات الحديثة». (انظر: موقع مؤمنون بلا حدود).

وقد تناول العظمة في مؤلفاته الكثيرة والمتنوعة شخصيّات ومشاكل لها أثرها في الواقع العربي ومن هذه المؤلفات التي يمكن أن يكون لها أثر في -دراسته هنا- وهي من ضمن كتبه: (ابن تيمية، الماوردي، محمد بن عبدالوهاب، ابن خلدون وتاريخيته، أبوبكر الرازي، المسعودي، التراث بين السلطان والتاريخ، الإسلام والحداثة، العلمانية في الفكر العربي الحديث، العرب والبرابرة، إفصاح الاستشراق، المستقبل العربي)، والشعوبية ضد الديمقراطية (عن كتاب ديمقراطية من دون ديمقراطيين-سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي).

درّس في جامعات بيروت والكويت انطلاقاً من سنة 1985 ودرّس العلوم الإسلاميّة في جامعة الشارقة فضلاً عن تدريسه لمادة التاريخ المقارن في جامعة بودابست. ودعي أستاذا زائرا في جامعات ييل وكولومبيا وكاليفورنيا وجورج تاون. ودرّس وحاضر في العديد من الجامعات والمؤسسات العربيّة والأجنبيّة. وعمل في هيئات تحرير عدد من المجلات العلميّة الأكاديميّة. وشغل منصب أستاذ كرسي الحضارات الإسلاميّة في جامعة إكستر ببريطانيا. وترأس المنظمة العربيّة لحقوق الإنسان/ فرع بريطانيا. (المصدر السابق.)



هذه المؤلفات تنطلق من مقاربة حداثية في قراءة الواقع العربي ومشاكله الثقافية بالانفتاح على الآخر سواء كان التراث وحاكميّة النص أم الآخر وهو الغرب وتمركزاته.

ثانياً: ما هو الرهان الذي حضر بقوة هنا في هذا المقال؟ لقد تمركز المقال على نقد التمركز الذكوري في الثقافة العربية قديمها وحديثها في تهميشها دور المرأة، بكل ما يتعلق بحق المرأة ونقد التمثيل القائم ضدها ثقافيا واجتماعيا، القائم على نفيها وإخفاء صوتها، وقد يكون الملفوظ المشترك بين الرجل والمرأة هو الحرية والكرامة في مجتمع حرّ، بعيدا عن كل تهميش وإقصاء هذه هي أطروحته المركزية في هذا المقال.

العنوان الفرعي يكثف كل المقال «العفة للرجل والشبق للمرأة، السيطرة على المرأة عنوان السويّة الاجتماعية والوفاء للتراث والجماعة المتخيلة». يقول بارت إن





العنوان هو ثريا النص، بمعنى أنه يكثِف النص، وهذا العنوان الفرعي هو بمثابة تكثيف لمحاور المقال الذي يدور حول ثنائية نمطيّة تخيليّة إقصائيّة، الرجل/العفة تقابلها ثنائية سلبيّة المرأة/الشبق، هذه المقابلة تمنح الرجل وثقافته الذكورية دورا يتمثل في المركز وتجعله يتحلى بالعفة فيما تجعل من المرأة بعدا إيروسيا رهينة إلى الشبق الجنسي. والهدف المرجو من هذا التنميط التخيلي ارتهان إلى الأحكام التراثيّة من ناحية ومن ناحية أخرى جعل كل هذا يصب في الحفاظ على الهويّة للجماعة المتخيلة تلك الجماعة التي يعرفها بندكت أندرسن، «الأمة هي جماعة سياسية متخيلة، حيث يشتمل التخيل أنها محددة وسيدة أصلا» (الجماعات المتخيلة، ص63).

فهذا الخطاب التخيلي للجماعة منح المرأة دوراً نمطياً إقصائياً تجلى في ثلاثة خطابات هي الخطاب الأدبي والفقهي واليومي، وقد نزع عن المرأة إنسانيتها في صورها الخطاب الأدبي بوصفها «الأنثى المتصورة والمتخيلة، مخلوق برأسين: ملاك وأفعى، لا واسطة أو صلة بينهما. أو حورية وأفعى، هناك الأنثى الأم ضامن الاستقرار النفسي والاجتماعي ضامن مفهوم الجماعة عبر مفهوم الشرف وإعادة إنتاج الجماعة القيمية، ونرى طبعاً، أن الجماعة إنما هي جماعة الذكور الأشداء الأبطال، يضمن شرفها مخلوق ناقص، هو المرأة!» وهو يرى أن هذا الخطاب المتخيل بهذه الصور النمطية مناسب في «في كل زوايا الخطاب العربي العالم والجاهل على حد سواء».

النتيجة التي يخرج بها «أن الخطاب الأدبي والفقهي واليومي عن المرأة نزع عنها إنسانيتها -أي فاعليتها وشخصيتها وكيانها الوضعي- واختصرها في أنوثتها المفهومة على كونها انفعالا، ورمى بواقعها إلى حيز ما هو غير طبيعي»

أما على مستوى المخيال الشعبي العربي في الخطاب الشفاهي نراه يصور المرأة تصويراً غير إنساني بل هو مجرد موضوع للرغبة والإثارة والشبق «وهي ذات ردفين يجتمعان في عجيزة فخمة، لعل أبلغ من وصفها هو نجيب محفوظ في معرض كلامه عن الذوق النسائي للسيد أحمد عبدالجواد».

يقدم عزيز العظمة تفسيراً عن مسوغات إنتاج تلك الصورة النمطية حول المرأة بوصفه «تصوراً قائماً على إتاحة المجال لخيال الرجل من دون مساءلة. وفي الأحيان القليلة التي حصلت فيها مساءلة على نحو جدي، لم تنته على خير، بل سجّل خطابها وكأنه هجاء للذات، كما حصل في بعض الحكايات البغدادية التي يروي لنا الجاحظ بعضاً منها، كحكاية الجارية التي سلكت مع غلام سلوك اللائط بالملاط به، شهّرت في الأسواق على ظهر جمل، وإن كانت لم تحجم عن الاستمرار في الاعتراض وفي التنديد، وهي مشهّر بها».

أما على المستوى الفقهي «وهذا، طبعا، أمر كان يجري تبعا لطبيعة المجتمعات العربية الإسلامية القديمة التي لا تتمايز عن غيرها من المجتمعات الوسيطية، بل هي تشترك معها بكونها قائمة على تراتبية اجتماعية معلومة، عبّر عنها الفقه الإسلامي في فصله للقابلية القانونية للأفراد بين الحرّ والعبد والمرأة والرجل، والمسلم والذمي والمستأمن.. إلخ».

والنتيجة التي يخرج بها «أن الخطاب الأدبي والفقهي واليومي عن المرأة نزع عنها إنسانيتها -أي فاعليتها وشخصيتها وكيانها الوضعي- واختصرها في أنوثتها المفهومة على كونها انفعالا، ورمى بواقعها إلى حيز ما هو غير طبيعي».

وهذا الأحكام تشهد اليوم تحولا مهما إذ جاء التصور المعاصر وقد شكّل قطيعة مع الفهم القديم بقوله «ولكنّ التاريخ قد منّ علينا في القرنين الأخيرين بتصور مغاير يقوم على اعتبار المرأة بوصفها مواطنة، أي من دون تمييز قانوني بينها وبين الرجل، في وضع ليس هناك فيه تفريق بين الحر والعبد، والمؤمن والملحد». إن تلك المقاربة النقدية تقوم على ثوابت أساسيّة يمكن إجمالها بالآتي:

الإسلام والمرأة

أولا «الإسلام والمرأة»: في هذه المقاربة يؤكد «الإسلام على شاكلة معظم الأديان، خصوصا التوحيديّة منها، يذكر السلطة الإلهية بالسليقة، ويجعل منها سلطة أبوية. وثمة دور بالغ الأهمية، في بعض الأحيان، لشخصيات مقدّسة نسائية كالعذراء مريم. ولكننا نرى أن الدور الذي تؤديه العذراء ليس دورها المقرّر والفعال، بل هو دور الشفيع». فهو يقارب الدين مقاربة تاريخية ويرى أنه «يقنّن الدونية الدنيوية للمرأة، وذلك كدأب كل المجتمعات السابقة على الحداثة التي تجعل من الصفة القانونية للناس صفة تفاضلية. أي أن هناك حكماً للعبد، وقانوناً للحر، وحكماً للمرأة وقانوناً للرجل وحكماً للذمي وحكماً للمسلم، إن لم يكن في كل الأمور ففي بعضها وبعض إلهام منها (الزواج، الشهادة، الميراث)». وبالآتي فهو يعترض على أي مقاربة تتجاوز تاريخية النص ويقول «فإنني أعترض على كتابات بعض التقدميات العربيات ممن يحاولن أن يضارعن الخطاب الإسلامي حول المرأة بخطاب ذي منطوق تقدمي».

شرف الرجولة

ثانيا «شرف الرجولة»: في مقاربته هنا يفصل بين استنارة عصر النهضة والقراءة الإسلامية فيقول «منذ أيام محمد رشيد رضا (بعد انقضاء فترة استنارته وتتلمذه على محمد عبده) جعل الإسلاميون من قضية المرأة المسألة المحورية لإدارة الصراع الاجتماعي والفكري، فأصبحت قضية المرأة وحقوقها وتحرّرها الاجتماعي والفكري والسياسي والجسدي كناية -وأعني كناية بأكثر المعاني صرامة- عن مجمل المجالات الأخرى في الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين. فباستشارة قضية المرأة يصار إلى استدعاء جملة أوسع كثيرا من القضايا الخلافية في المجتمعات العربية، وعلى رأسها مرجعية السلوك الاجتماعي والسياسي».

أنوثة وذكورة

ثالثا «أنوثة وذكورة »: في هذه المقاربة نجده يؤكد على إنه لا يعتقد: أن ثقافتنا العربية المعاصرة بلورت خطاباً حول الأنوثة. هناك صوت أنثوي، وهناك خطابات كثيرة ذكرت، وأخرى انثنت...»، وهو هنا يركز على التمثيل الذي قدّمه الغرب عن الآخر بوصفه صوت أنثويا كما تجلّت تلك الصورة في النصوص «الكولونيالية الأوروبية التي تنتمي إلى القرن التاسع عشر نرى فيها تذكيراً بالذات الكولونيالية القاهرة الفعالة، وتأنيثاً أو تخنيثاً للذوات المستعمرة والمقهورة والمفعول بها».

«أنوثة وذكورة »: في هذه المقاربة نجده يؤكد على إنه لا يعتقد: أن ثقافتنا العربية المعاصرة بلورت خطاباً حول الأنوثة. هناك صوت أنثوي، وهناك خطابات كثيرة ذكرت، وأخرى انثنت...»، وهو هنا يركز على التمثيل الذي قدّمه الغرب عن الآخر بوصفه صوت أنثويا كما تجلّت تلك الصورة في النصوص «الكولونيالية الأوروبية التي تنتمي إلى القرن التاسع عشر

إلا أنه يؤكد على إن الخطابات العربية الاجتماعية التي يجب أن تنشغل بالمساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق الاجتماعية التي تتجاوز الجنس بوصفهم مواطنين متساوين في الحقوق من دون استثناءات وتأكيده هنا على ضرورة أن تكون الديمقراطية «أن تبتدئ في الخلية الاجتماعية الأساسية التي هي الأسرة.. وهذه الأخيرة على أهميتها وفائدتها في مجال التوعية والإعلان عن وقائع ونتائج الدونية الاجتماعية للمرأة، وصفاقة وحتى همجية العلاقات الاجتماعية البطريركية».

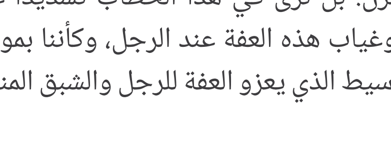
ريادة الرجل

رابعاً «ريادة الرجل خطاب تحرر المرأة»: هناك دور فعال للرجل في تحرير المرأة والمطالبة بحقوقها، إلا أن الواقع الاجتماعي أقام تصوراً للمرأة وما يمكن أن تؤديه من أدوار اجتماعية أو تمارسه من مهن، إذ يرى الباحث العظمة «أن للمرأة في المجتمع حيزات معينة كالقيام على البيت والخياطة والسكرتارية والتدريس (الابتدائي خصوصا) وكتابة روايات الحب وتذوق شعر نزار قباني. ونرى تلك القناعة السلوكية مترجمة في سياسات المؤسسات والاتحادات الرسمية للمرأة في الدول العربية المختلفة، ومنها الدول اللادينية، حيث تقتصر فيها برامج التأهيل المهني على حرف كالخياطة والتطريز والسكرتارية، وشيء من التمريض، وما أشبه من الحرف «اللائقة» بالسيدات».

الخطاب التحرري

خامساً «الخطاب التحرري النسوي»: نجده هنا يقارب بين الحركات النسوية بين الغرب وعالمنا العربي ويدرك طبيعة الرهان النسوي في الغرب ومواضعاته ونقاط القوة فيه ونقاط الضعف، فهي تبقى نقاطا ترتبط بالإشكالية الغربية التي تسم تلك الحركات النسوية وبحسب توصيفه لها بالرادكالية وعلى الرغم من كل هذا فهي تبقى بنظره «مازال قطاعا هامشيا» رغم مؤسساته في إطار ما يدعى في الولايات المتحدة بـ«التعددية الثقافية»، فيصار إلى اعتبار النسوية وكأنها شأن مضارع ثقافيا للوحدات الإثنية المختلفة، أو الفرق الدينية وبالآتي





فهي «بمثابة التأثير لا في الحياة اليومية، بل عن طريق مقايضة الامتيازات والحقوق، كما تقايض بها جماعات الضغط على أساس من المحاصصة المؤسساتية، وليس على أساس من الاندماج في نسيج المجتمع».

أما حالها في عالمنا العربي فيبدو أكثر ضعفاً «فما زلنا نعاني من درجة عالية من التخلف الاجتماعي والمؤسساتي، مما لم يسمح، حتى الآن، بتبلور جماعات ضغط فعلية، ناهيك عن جماعات الضغط التي تستند على اعتبارات نسوية، وبالآتي فإذا كانت صورة المرأة في الغرب هي نظير صورة الآخر... فإن المرأة العربية هي آخر الآخر»؛ فإنه يجعل من إصلاح حال المرأة خطوة مهمة من أجل تقويم الحال من «مقاومة لعمليات السلب والسيطرة الأجنبيتين يجب أن يستندا على نهوض اجتماعي شامل تشكل قضية المرأة ركناً أساسيا فيه».

هذه الخطابات تنتمي إلى التوجهات نفسها التي تتعامل مع المرأة كمتعة أو غواية لا كونها إنسانة لها سمات مساوية للرجل بل كموضوع للرغبة الذكورية وهو ينقل هذا في باب الرغبة حتى في العالم الآخر

اللغة والجنس

سادساً «اللغة والجنس»: إذا كانت اللغة تحتل مكانة مهمة؛ نظراً إلى كونها تمثل الخزين اللاشعوري للعقل العربي وهي بالآتي تبين نقاط الضعف والعجز التي تعاني منها الثقافة العربية بقوله «أعتقد أن كل اللغات تساوق تطور (أو نكوص) حركة المجتمع. وأتكلم، طبعاً، حول حركة المجتمع على الآماد الطويلة. لا أعتقد -إجابة عن سؤالك- أن أيّ لغة قادرة على مقاومة صياغة الخطاب العلمي بها، إن كان هذا الخطاب قد تأصّل في مؤسسات الفكر التي تستعمل هذه اللغة.. لذلك أرى ما يحدث في الولايات المتحدة شأناً مضحكاً عندما يصار إلى سن قوانين تتعلق بنزع صفة التأنيث أو التذكير عن بعض العبارات، مثل رئيس الجلسة أي تحويل (CHAIR WOMAN) إلى (CHAIR PERSON) ولا أرى في ذلك إلا نوعاً من القسر غير الطبيعي للغة».

وينتقد بعض الخطابات النسوية بالقول «إن سمة تكاد تغلب على هذا الخطاب النسوي هي سمة طهرانية غير تحررية قائمة على اتقاء الرجل، سمة تقدم نقداً أخلاقياً للرجل بوصفه منحطاً بالسليقة، هو خطاب ذم للرجل ومساجلة له وهو خطاب يشبه ما كان متداولاً في الأوساط الأخلاقية البورجوازية المحافظة في أوروبا وأميركا (البروتستانتينية على وجه الخصوص) منذ أكثر من نصف قرن. بل نرى في هذا الخطاب تشديداً على عفة المرأة وغياب هذه العفة عند الرجل، وكأننا بموازاة الخطاب الوسيط الذي يعزو العفة للرجل والشبق المنحل للمرأة».

خطاب الجسد

سابعا «خطاب الجسد»: يرصد في مقاربته النقديّة وجوها ومنها الخطاب الفقهي «الذي يقنن علاقات الأعضاء المختلفة بما عداها من الجسد». وهذا التقنين ينتمي إلى الآليات نفسها التي رصدها العظمة في الخطاب الفقهي إلى جانب الأدبي فهو خطاب حكائي تهييجي يتناول علاقة أعضاء جسد بأعضاء جسد آخر. إلى جانب الخطاب الفقهي فهو «بالغ السعة في هذا المضمار. ولكن الجسد كوحدة متكاملة، ما كان موضوعا لخطاب متكامل، ولو كان كلَ من أعضاء هذا الجسد وأطرافه ومواضعه وحيّزاته مواضيع الخطاب لكان خطاباً فقهياً أو خطاباً بصاصاً. بذلك يقتطع الجسد إلى مناطق ويقنن إما عن طريق مفاهيم فقهية، أو عن طريق مناطق غير مترابطة للرؤية وللفعل (مثال ذلك ما أسلفته حول نموذج المرأة الجميلة الشهية في التراث، ووصف تسمية أعضاء المرأة الجنسية استنادا إما إلى شكلها أو حجمها، أو الصوت الذي تصدره عندما تخضع لعمليات شتى). إذ يستثني هذا الخطاب مفهوم اللذة بالمعنى الفعلي للعنوان؛ لأن اللذة يستعاض عنها في هذا الخطاب بمراقبة الممارسة تامة السيطرة على الجسد المتخيل للآخر. ونحن نرى بذلك كيف يرتبط هذا التصور البلاستيكي البحت للجسد بمفاهيم الجمال التي سبق وتكلّمت عليها».

والنتيجة أن هذه الخطابات تنتمي إلى التوجهات نفسها التي تتعامل مع المرأة كمتعة أو غواية لا كونها إنسانة لها سمات مساوية للرجل بل كموضوع للرغبة الذكورية وهو ينقل هذا في باب الرغبة حتى في العالم الآخر فيقول «فالرجال في الجنة لا يرغبون ولا يرتوون. بل إنهم يراقبون أنفسهم، فاعلين في موضوعات للفعل، هي تلك الأصنام المصنوعة من المسك والعنبر ذات النهود الكاعبة والأرداف الضخمة التي تسمى ب»الحوريات».

نجد أنه كان ينتمي في مقاربته النقدية إلى آخر الأطروحات المعاصرة والتي تتعامل مع حقوق المرأة بوصفها إنسانة ومواطنة مساوية للرجل في الحقوق والقدرات وليست بمجرد موضوع رغبة.

كاتب من العراق







ما بعد السيطرة على جسد المرأة

جاد الكريم الجباعي

تحت عنوانيْ «العفَّة للرجل والشَّبق للمرأة، السَّيطرة على المرأة عنوان السَّويَّة الاجتماعية والوفاء للتراث والجماعة المُتخيَّلة»، أدلى الدكتور عزيز العظمة، وهو علم من أعلام الثقافة العربية المعاصرة، بحديث، صار أقرب إلى مقالة، تطرح أسئلة، وتفتح مسائل اجتماعية-سياسية وأخلاقية، تعاملت معها الثقافة العربية تعاملاً مراوغاً، ينوس بين الفقه والفكر، ويخلط هذا بذاك، فيكون الناتج لا هذا ولا ذاك. ولم يفطن معظم المثقفين «العلمانيين» أنهم جعلوا من أنفسهم فقهاء، يعملون عبثاً على وصل ما انقطع من علاقات بين «التراث» القديم والعصر الحديث. لا يتعلق الأمر هنا بموقف إيجابي أو سلبي من التراث، بل بطريقة إدراك الزمان وعلاقته بالمكان، وتعيين إحداثياتهما المعرفية والثقافية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية، والتراث واحد منها بلا شك.

نميل ، في هذا السياق، إلى أن «الحاضر هو اللحظة التي تملأ الوجود»، في كل عصر وأوان، فلا وجود للماضي إلا في فجواته، ولا معنى للمستقبل إلا ممكناته، وليس معظم «التراث»، غير المادي، سوى الخلايا الميتة، في نسيج الثقافة الحي. ومن ثم، يكون الحاضر هو مسرح التاريخ الواقعي، وما عدا ذلك حكايا وسرديات.

هل ثمة علاقة بين كيفية إدراك الزمن وبين حرية الفرد، ذكراً وأنثى، أو حرية الجسد، جسد الذكر وجسد الأنثى على السواء؟ تتلخص المسألة، في اعتقادنا، في كيفية النظر إلى الفرد الإنساني العياني، زيد أو هند، إما من خلال تصور سكوني لزمن مستمر، بإحداثياته ذاتها، ومستقل عن المكان، وإما من خلال تصور للزمن على أنه سيرورة تشكل وانحلال متناوبين، لا ينفصل فيها الزمان عن المكان؛ هاتان رؤيتان: تيولوجية (لاهوتية) وعلمانية، لا سبيل إلى التوفيق بينهما. محاولات التوفيق هي ما جعلت مجتمعاتنا تراوح في مكانٍ، لا هو خارجَ العصر ولا هو داخلَه، لا هو خارجَ الحداثة ولا هو داخلَها.

تتلخص المسألة، في اعتقادنا، في كيفية النظر إلى الفرد الإنساني العياني، زيد أو هند، إما من خلال تصور سكوني لزمن مستمر، بإحداثياته ذاتها، ومستقل عن المكان، وإما من خلال تصور للزمن على أنه سيرورة تشكل وانحلال متناوبين، لا ينفصل فيها الزمان عن المكان؛ هاتان رؤيتان: تيولوجية (لاهوتية) وعلمانية، لا سبيل إلى التوفيق بينهما. محاولات التوفيق هي ما جعلت مجتمعاتنا تراوح في مكانٍ، لا هو خارجَ العصر ولا هو داخلَه، لا هو خارجَ الحداثة ولا هو داخلَها

مشكلة العرب المعاصرين وأمثالهم ليست في عجزهم عن اكتساب قيم الحداثة ومبادئها ومناهجها، أو عجزهم عن التمتع بمنجزاتها، وليست في قصور لغتهم، بل هي، بالضبط، عجزهم عن المشاركة فيها وإعادة إنتاجها. فيغدو السؤال: لمَ لا يزال العرب وأمثالهم من الأمم والشعوب عاجزين عن المشاركة في الحداثة، بحلوها ومرِّها؟ من البديهي أن تكون غالبية العرب الممنوعين من ممارسة حياتهم النوعية (الإنسانية)، في دولهم، والممنوعين من المشاركة في تدبير شؤونهم العامة، وتقرير مصائرهم، عاجزين عن المشاركة في الحداثة، ومشاركة المرأة في صلب الموضوع، ومن البديهي أن يكون طغاتهم، الذين يمنعونهم عن ذلك، حرَّاسَ تأخرهم وحماتَه، والحداثةُ، من أحد وجوهها، ثورةٌ على الطغيان. العرب وأمثالهم لا يشاركون العالم المتقدم في شيء، إلا في كونهم عاهته ومرضه العضال، ودليل على تشوهاته الأخلاقية، بصفتهم موضوعه، لم يرتقوا بعدُ إلى ذوات حرة ومستقلة.

كيفية إدراكنا للزمن تحدّد كيفية إدراكنا للعالم، عالم الإنسان، المجتمع والدولة، ومجتمع الدول، ومدى انتمائنا إليه ومشاركتنا في إنتاجه وإعادة إنتاجه، بل في خلقه أو ابتكاره، إذا شئتم. ثمة زمن تيولوجي، يبدأ بخلق العالم وخلق الإنسان، وينحدر إلى الحضيض، كلما ابتعد عن اللحظة/اللحظات التدشينية أو البدئية، التي يعيد البشر تحيينها رمزياً، بشعائر وطقوس فولكلورية، كأعياد الميلاد، مثلاً.. وزمن آخر هو الزمن العلماني، باعتباره «شكل حركة المادة»، والوجه الآخر للوجود، الملازم لوجهه الأول (المكان) والمتصل به، وسيرورة التحسن الذاتي للإنسان، بما هي سيرورة نموّ وتقدم مطَّردان، مع انقطاعات وانتكاسات وتراجعات، هنا وهناك، وبين الحين والحين.

الزمن التيولوجي هو زمن الحكاية، أو السردية التي تغدو خرافية أكثر فأكثر كلما جف نسغها الأسطوري والشعري والإبداعي، والإنسان (الذكر) هو موضوع الحكاية، مخلوق من طينها، ومن الروح القدس،على صورة من خلقه وهيئته، والمرأة مصنوعة من ضلعه القاصرة؛ المرأة رحم الحكاية وثدياها، ودميتها، أمّ الأبطال والشهداء ومتعة المحاربين وسكن القاعدين. الجسد، جسد الرجل«مادي»،



هدى لطفي



طيني، وروحه، عقله، قبس من نور الله، والمرأة بلا عقل، بلا نفس أو روح. أما الزمن العلماني فهو التاريخ، الذي يصنعه الإنسان بنفسه، ولكنه لا يصنعه على هواه دوماً. التاريخ هو ظل الإنسان، وتوقيع ممكناته على حساب ممكنات أخرى لا متناهية، في كل لحظة من لحظات تطوره التاريخي. «المجتمع هو الإنسان مموضعاً» والدولة هي حياته الأخلاقية، العامة، النوعية (= الإنسانية)، حسب ماركس، هذا في المبدأ والمنطلق، الذي ليس مبدأ حياتنا المعاصرة بعد، لأن الإنسان ليس بعدا.

الإنسان في الزمن-التاريخ هو الخالق، يخلق العالم، عالمه، ويعيد خلقه، في كل مرة، على صورته ومثاله، وهو من خلق الله على صورته ومثاله أيضاً، وقد حدس برمنيدس بذلك، منذ عشرات القرون. هذا الفارق الجذري بين زمنين، بإحداثياتهما المشار إليها، هو الفارق بين نموذجين للإنسان: نموذج المخلوق ونموذج الخالق. الروح، في النموذج الأول مغايرة للجسد، تحل فيه وتفارقه، أما في النموذج الثاني فالروح هي الجسد والجسد هو الروح أو النفس، وبحسب التوحيدي، الروح أو النفس لطيف الجسد، والجسد كثيفها. الثقافة العربية، بالمعنى الواسع للثقافة، وثقافتنا هنا في سوريا، ممنوعة حتى اليوم من النظر إلى الفرد الإنساني، بوجه عام، وإلى المرأة، بوجه خاص على أنه وأنها النموذج الكامل للإنسان، وسيظل أمرنا كذلك ما لم تتخط ثقافتنا هذه العتبة.

البنى البطريركية والبطريركية الجديدة، والسلطة/السلطات المنبثقة منها، لا تعترف باستقلال الفرد الذكر وحريته، أي بإنسانيته، إلا اعترافاً مشروطاً، ولكنها لا تستطيع أن تعترف أبداً بحرية المرأة واستقلالها الكياني، لأنها إذ تفعل ذلك تتفسخ، وتكف عن كونها بنى بطريركية، ما يمنعها من ذلك ثقافة راسخة سمتها العامة التكرار والاجترار المقدس، وسلطة/سلطات مستبدة أتفه ما يكون الاستبداد، وأكثر أشكاله شيناً وعاراً. البنى البطريركية، ولا سيما الإثنية والمذهبية، هي شكل التوسط بين الإنسان وجسده، بين الإنسان وذاته، بين الإنسان وحريته، لا يعرف الإنسان ذاته ولا يعرِّفها إلا من خلالها، ولا يدرك

جسده إلا بها، على أنه جزء منها.

الجسد، الذي يعتبر إلى اليوم موضوعاً للطب، والطب النفسي وغيرهما من العلوم، وموضوعاً للنظر إليه جمالياً، وتشكيله اجتماعياً، وفقاً للوظائف المنوطة به، ولا سيما جسد المرأة. هذا الجسد المُشيَّأ، أي المجعول شيئاً، هو بيت الوجود الفسيح، وشكل الحياة، وهو الذي يمنح الفرد هويته الجذرية، التي يطمسها المجتمع. إذ كل فرد، أنثى كان أم ذكراً هو النموذج الكامل للإنسان. على هذه القاعدة فقط، تتأسس المساواة، وتتعين الحرية، وتنفتح إمكانية العدالة، وبموجبها فقط، تتحدد قيم الحق والخير والجمال.

وجود الإنسان جسدي. والمعالجة الاجتماعية والثقافية التي يعد موضوعاً لها، والصور التي تتكلم عن عمقه المخبأ، والقيم التي تميزه، تحدثنا أيضاً عن الشخص، وعن التغيرات التي يمر بها تعريفه وأنماط وجوده من بنية اجتماعية لأخرى. ولأن الجسد يوجد في قلب العمل الفردي والنشاط الاجتماعي والإنساني، وفي قلب الرمزية الاجتماعية، فإن لمعرفته أهمية كبيرة في فهم أفضل للحاضر [1]. وجود الإنسان فردي. الفرد معطى وجودي، لكن الفردية ليست كذلك، ليست بدهية أصلية، بل هي معطى اجتماعي وتاريخي. الجسد هو الشخص، من دون أيّ سمة أخرى، أو اسم أو صفة أو حال. وهو بنية مركبة من الفردية والرمزية الاجتماعية والثقافية. الجسد مطاوع/مقاوم للسلطة.

التصور الحديث للجسد مرتبط بصعود الفردية، مفهومة فهماً صحيحاً، بصفتها كينونة وجودية، وبنية اجتماعية، كما يرتبط بانبثاق تصور علماني للكون والطبيعة والعالم، يقطع مع الكوزمولوجيا التقليدية، بعديها الأسطوري والديني، وفكر عقلاني

بهذه التعيينات يكون الجسد شكل الوجود الإنساني والروح مضمونه؛ الجسد مكان الذات والذات زمانه وقوامه (مكان الفاعلية والانفعال، الرفاهية أو الشقاء، النضارة أو الذبول، الحسن أو الدمامة، الرشاقة أو الترهل، الشهوة أو التقشف، القوة أو الضعف والجهد والمخاطرة أو الكسل والخمول الرهافة أو البلادة الرشاقة أو البدانة ...) فإن الذات أو الأنا هي زمان الجسد، إذ لا قرين للمكان سوى الزمان، ولا يكون أيّ منهما بمفرده، وهذا مما يضع نهاية للثنائية الديكارتية: الفكر والامتداد، فلا يسوغ التفكير في زمان مستقل عن المكان أو مكان مستقل عن الزمان. متصل الزمان والمكان يؤسس أو سوف يؤسس رؤية فلسفية جديدة، تتجاوز الحداثة المتحققة بالفعل، ما يؤكد أن الحداثة سيرورة لا تتوقف. وحدة المكان والزمان هي وحدة النفس والجسد أو وحدة اللطيف والكثيف، بكلمات أبي حيان التوحيدي، أشبه ما تكون بالطبيعة المزدوجة للمادة: الموجية والجسيمية. وإذ يعد الجسد علامة الفرد ومكان اختلافه وتميزه، فإنه سيطرح علينا من جديد مسألة فرادة الزمكان وأفراديته واختلافه وتميزه.

ليس الوضع البشري وحده وضعاً جسدياً، بل وضع سائر الكائنات. وهذا يعني أفرادية العالم، ويعني أن أفرادية العالم قوام وحدته [2]. إذ من دون هذه الأفرادية لا محل للصلات والروابط والعلاقات المتبادلة، على اختلاف مضامينها، التي هي نسيج العالم. الأفرادية هي البنية الابتدائية للنزعة الجمعية والاجتماعية، والبنية الابتدائية للعلاقات الإنسانية، لأنها حاملة الاختلاف، وهو المغزى العميق للحرية، بل هو شكل تعيّن الحرية، إذ العلاقات الإنسانية السليمة علاقات بين حرائر وأحرار، والعلاقات الاجتماعية السليمة علاقات بين مواطنات حرائر ومواطنين أحرارا. هنا، في واقعية الأفرادية، وواقعية الاختلاف، تتموضع قضية المرأة، وقضية الجسد، جسد المرأة وجسد الرجل وجسد المجتمع، وينكشف سر السلطة، ويرتفع السحر عن العالم.

التصور الحديث للجسد مرتبط بصعود الفردية، مفهومة فهماً صحيحاً، بصفتها كينونة وجودية، وبنية اجتماعية، كما يرتبط بانبثاق تصور علماني للكون والطبيعة والعالم، يقطع مع الكوزمولوجيا التقليدية، بعديها الأسطوري والديني، وفكر عقلاني منفتح على الإمكان الأخلاقي للأسرة والمجتمع، يمكن أن يؤسس ما يسميه كمال عبداللطيف «روحانيات الحداثة»، بانفتاحه على علوم الجسد أو علوم الإنسان، ولا سيما العلوم الطبية، وعلم الحياة والنيروبيولوجيا أو علم الأعصاب وغيرها. التصور الحديث للجسد نتاج أوضاع اجتماعية-اقتصادية وثقافية وأخلاقية سمحت بولادته، هذه الأوضاع ممكنة في كل مكان من العالم ولكل مجتمع من المجتمعات، ما دامت منجزاً إنسانياً، إذا نظرنا إليها من منظور التاريخ، لا من منظور الهوية. الهوية التي لا تتمحور على فكرة الإنسان عائق معرفي وأخلاقي.

هل الإناث جنس آخر؟ وهل ثمة في الواقع أنواع وأجناس وأصناف ورتب وصفوف وفصائل أم هذه كلها مقولات «كلية»، ونماذج صورية من عمل الذهن أو العقل الذي لا يعمل إلا بالكليات، ولا يمكنه إلا أن يقوم بعمليات نمذجة وتنويع وتجنيس وتصنيف لمقاربة الواقع العياني، الأفرادي، والإمكاني أو الاحتمالي، والمتغير على الدوام، للتغلب على واقع الكثرة والاختلاف ومحاولة تنظيمه؟ ثم أليست هذه العمليات نفسها عمليات تنميط واختزال لصفات الأفراد وخصائصهم ممهورة بختم العلم والمعرفة الموضوعية؟ وما سر جنسنة العلوم التي تعنى بالكائن البشري، في حين لا نقع على مثل هذه الجنسنة في علوم الحيوان والنبات، مع أن وظيفة التكاثر و«حفظ النوع»، أو حفظ الحياة، هي نفسها في جميع الأحوال؟ لا بد هنا من البحث عن القاع الإبستيمولوجي الذي يكشف عن نزوع ما إلى الكلية والشمول والتجريد والتعميم، والجمع والتوحيد، ومحاولة القبض على الكلي والمطلق واللانهائي، الثابت والدائم، الذي لا يعبأ باختلاف الأفراد وتغير أحوالهم، فلا ينظر إليهم إلا على أنهم أعراض ومظاهر لجوهر خالد، مع أن جميع العلوم التجريبية تبدأ بدراسة الأفراد والحالات الخاصة.

هل الإناث جنس آخر؟ وهل ثمة في الواقع أنواع وأجناس وأصناف ورتب وصفوف وفصائل أم هذه كلها مقولات «كلية»، ونماذج صورية من عمل الذهن أو العقل الذي لا يعمل إلا بالكليات، ولا يمكنه إلا أن يقوم بعمليات نمذجة وتنويع وتجنيس وتصنيف لمقاربة الواقع العياني

على صعيد اللغة لا يهتم المتكلم أو المتكلمة بواقع أن الفرق هو، بمعنى ما، نتيجة الاختلاف ومتعلق به. كل اختلاف يضع أو يعيّن فرقاً، مهما يكن الاختلاف طفيفاً؛ وأن هذا الأخير قد يكون اختلافاً كيفياً أو كمياً. الاختلافات الطبيعية بين الكائنات تعين فروقاً مورفولوجية بين أفراد كل (نوع)، أو فروقاً في الشكل تقوم عليها تصنيفات وضعية، من عمل الذهن. فالإيحاء الدلالي (السيميائي) للفرق يوهم بأن الفروق الجنسية أو غيرها فروق نوعية، جوهرية ومطلقة. وعبارة الفرق توحي بالفصل والقطع والبعاد، ومنها الفراق، وتفريق الشمل، ومفرق الطريق والطلاق والموت .. (راجع/ي لسان العرب، مادة فرق).

من يرون الفروق الجنسية بين الإناث والذكور، باستثناء الحمل والولادة وشكل الجهاز التناسلي، فروقاً مطلقة، إنما ينظرون إليها على أنها فروق نوعية أو جنسية [3] (من النوع Kind والجنس sort) مبنية كلها على هذا الاستثناء، أي فروق بين نوعين أو جنسين من البشر، ومن هنا، على الأرجح درج الحديث عن جنسين، وصار يشار إلى الإناث على أنهن «جنس آخر». نعتقد أن الفروق الجنسية (differencessexual) (البيولوجية) وفروق الجنوسة (الاجتماعية والسلوكية) كلها نسبية، وقابلة للملاحظة والقياس بنية ووظيفة، باستثناء شكل الجهاز التناسلي، لا وظيفته، التي لا تتحقق إلا بتضافر الأنوثة والذكورة وتضافر جميع الأجهزة الحيوية الأخرى. إن قابلية الفروق للقياس الكمي هي ما يؤكد كونها فروقاً نسبية.

عمليات التنويع والتجنيس والتصنيف ترجع إلى عملية «التعقيل» الأرسطية، أو عملية تقعيد وقوننة ما هو قائم بالفعل، التي قامت على ثنوية الهيولى والصورة أو المادة والصورة، أو الجوهر والعَرَض، ومبدأ الوظيفة، والتراتب الهيرارشي الصاعد من الأدنى إلى الأعلى [4]: من الجمادات فالنباتات فالحيوانات فالإنسان، فالآلهة. وهذه جميعاً سرت في الفكر البشري والعقائد الدينية، ولا سيما التوحيدية منها، ولا تزال حاكمة في الثقافات التقليدية، لدى مختلف الشعوب، ولا سيما الثقافة «العربية الإسلامية»، بمختلف فروعها.



كل رجل ذكر بنسبة ما وأنثى بنسبة أخرى، وكذلك كل امرأة؛ لذلك نتحاشى دوماً الحديث عن أو الإشارة إلى جنسين أو إلى «الجنس الآخر»، و«الجنس اللطيف».. إلخ، مع أن إحدى الغايات التي يتوخاها هذا النص، هي إبراز الاختلاف والاحتفاء به. لكن الاختلاف النسبي شيء والاختلاف المطلق أو الجذري، شيء آخر. واختلاف الأنوثة عن الذكورة شيء، واختلاف الأنثى عن الذكر أو المرأة عن الرجل شيء آخر.

معنى الأنوثة لا يطابق معنى المرأة، فيستبعد الذكورة من بنيتها الكيانية أو كينونتها. ومعنى الذكورة لا يطابق معنى الرجل فيستبعد الأنوثة من بنيته الكينونية. هذا أمر غاية في الدقة والأهمية، يدل تفويته على اختلاط في الوعي وتشوّش والتباس في المعرفة. ومن ثم، فالخصائص التي تنسب إلى الأنوثة ليست خصائص المرأة حصراً، ناهيك عن المرأة س أو ص أو ع. والخصائص التي تنسب إلى الذكورة ليست خصائص الرجل حصراً، ناهيك عن الرجل س أو ص أو ع. وإلا باتت الفروق بين الأنوثة والذكورة،



وبين الرجال والنساء فروقاً مطلقة، والبيولوجيا سيدة الموقف: المرأة تحيض، فهي مدنّسة؛ انتهى الأمر. المرأة تحمل وتلد، فهي مقدّسة؛ انتهى الأمر. في الحالين لا يمكن أن يجمعها شيء مع الرجل. المرأة ليس لها قضيب؛ المرأة ليس (= سلب)؛ انتهى الأمر. التدنيس والتقديس والليس (= السلب) مبنية كلها على بيولوجيا مبسطة ومسطحة، بل جاهلة، دعونا نسمها «بيولوجيا اجتماعية»، عامة، والعمومية هنا هي عماء. البيولوجيا الاجتماعية عنصرية، كالداروينية الاجتماعية، التي تبنتها النازية. أليس هذا جذر ما يسمى «التمييز ضد المرأة»؟

إن مصطلحات «فرق جنسي» و«تمايز جنسي» و«فرق جنوسة» يمكن أن تستعمل بالتبادل لوصف سمات «جسمانية» وخصائص نفسية وسلوكية تختلف في المتوسط بين الإناث والذكور [5]. فثمة فرق بين النساء والرجال في الطول، مثلاً، لكنه فرق في متوسط الطول، ولا يعني أبداً أن جميع الرجال أطول من جميع النساء، أو أن الطول صفة خاصة بالرجال. فالفروق ليست نسبية فقط، بل هي فروق في المتوسط الحسابي. وإذا كان قياس الفروق القابلة للملاحظة والقياس يسيراً فإن قياس الفروق النفسية بالغ الصعوبة. فالخصائص النفسية لا تظهر مباشرة، بل يستدل عليها من السلوك، وليس لها معايير ثابتة ومتفق عليها، كمقاييس الطول أو الحجم أو الوزن. والأهم من ذلك أن معايير الخصائص النفسية محكومة بآراء شائعة، وأفكار مسبقة أو منمّطة (stereotype) يتبناها العامة وكثير من العلماء، بلا تمحيص، وبعضها فروض أساسية لدراسات وبحوث توصف بالعلمية والموضوعية، تتناول عينة عشوائية أو منتقاة. نعتقد أن الفروق الذهنية والنفسية والسلوكية فروق فردية أساساً، فمن التعسف اعتبارها فروقاً بين النساء والرجال، واصطناع نماذج صورية من السواء النفسي والسلوكي، لكل من «الجنسين» المفترضين.

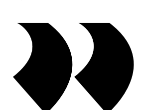
يسكتون عن وجوه التشابه بين الإناث والذكور، سواء في الصفات التي يمكن ملاحظتها وإدراكها بالحواس وأدواتها، أو في الخصائص النفسية والسلوكية؛ فلا اختلاف بلا تشابه، وإلا كانت الأحكام تعسفية. لذلك لا ينبغي إهمال الفروق والتشابهات

ثمة «مشكلة سياقية» يعانيها الناس عامة والباحثون خاصة، كافتراض أن الألعاب العنيفة أو الميول العدوانية، مثلاً، مقصورة على الذكور. مع أنه يمكن افتراض أنها خصائص ذكورية، كامنة في خافية الأولاد والبنات والرجال والنساء، في مقابل خصائص أخرى معاكسة، في الأولاد والبنات والنساء والرجال، تتفاوت نسبها، حسب البيئة والتربية والثقافة. فلا يمكن فصل هذه الميول أو غيرها عن شروط تنميتها أو كفّها. لا مفر من افتراض أن أكثر ما يسمى خصائص ذكورية وخصائص أنثوية متأصلة في المطالب والتوقعات الاجتماعية من الذكور والإناث، على مر القرون ومئات القرون، ومعززة أو مكفوفة بالتربية والثقافة. ولا مفر من الاعتراف بأن هذه المطالب والتوقعات قابلة للتطور والتغير، تبعاً لتطور أنماط الحياة الاجتماعية وتغيرها.

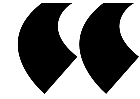
كل اختلاف بين الأفراد قابل للملاحظة والإدراك الحسي المباشر، بالحواس المجردة أو بوساطة الأدوات المكبّرة يعيّن فرقاً قابلاً للقياس، وقد يرقى إلى تناقض جدلي. اللافت في موضوعنا أن من يتحدثون عن وجوه الاختلاف والفروق الناجمة عن كل منها، يسكتون عن وجوه التشابه بين الإناث والذكور، سواء في الصفات التي يمكن ملاحظتها وإدراكها بالحواس وأدواتها، أو في الخصائص النفسية والسلوكية؛ فلا اختلاف بلا تشابه، وإلا كانت الأحكام تعسفية. لذلك لا ينبغي إهمال الفروق والتشابهات، بما في ذلك الطفيفة منها، سواء في الصفات التي يمكن ملاحظتها أو في الخصائص النفسية والسلوكية. ثمة مستويان من الفروق: فروق بين الذكور والإناث، وبين الرجال والنساء، وفروق بين الأفراد بغض النظر عن الجنوسة، والثانية لا تقل أهمية عن الأولى، لأنها تبين أثر العوامل الطبيعية والاجتماعية والثقافية، وأثر التربية والتنشئة في الأفراد، ونعتقد أنها أولى بالدراسة لأنها أكثر شمولاً.

أكثر الفروق الجنسية وضوحاً تلك المتعلقة بهوية الجنوسة المركزية والميول الجنسية، أي بشعور الذكر بأنه ذكر والأنثى بأنها أنثى، والاهتمام بالشريكة أو الشريك، باستثناء اضطرابات الهوية الجنسية، وهي أقل، قياساً بالحالات العامة [6]. غير أن اضطراب الهوية الجنسية، أي إصرار الأنثى على تعريف نفسها بأنها ذكر ورغبتها في التحول إلى ذكر، أو العكس، يجب أن تقوم دليلاً، لا على نسبية الفروق فقط، بل على وحدة الأنوثة والذكورة أساساً، وكذلك الميول المثلية والثنائية، على الرغم من ضآلتها النسبية. وهذا ما نشير إليه بإمكانية تأنُّث الخصائص الذكورية وتذكُّر الخصائص الأنثوية، في الفرد، أو في «الكلية العينية». «فعلى الرغم من أن معظم الناس يبدون إما على أنهم ذكور بوضوح وإما على أنهن إناث بوضوح، فإن كلاً منهم أو منهن فسيفساء معقدة من الخصائص الأنثوية والذكرية، إضافة إلى أن هناك من تولد أو يولد خنثى» [7]. الاستثناء هنا لا يؤكد القاعدة، بل ينفي عنها صفة العمومية، إذ يدل إما على ميل في التطور ينحّي صفات أو خصائص بعينها، وإما على إمكان قد يتحقق غداً أو بعد غد، لذلك لا يجوز إهماله على نحو ما هو شائع. والاستثناء، من جهة أخرى، يضع الاستقراء، الذي تربع على عرش المعرفة «العلمية»، تحت السؤال. وإلى ذلك، لاحظ فرويد (1856-1939) أن مفهومي المذكر والمؤنثة، اللذين لا يحيط بهما ظل من شك في نظر العامة، هما من أشد المفاهيم تعقيداً، من وجهة النظر العلمية. فهذان اللفظان يستعملان بثلاثة معان مختلفة؛ «.. فيمكن أن يعنيا «الإيجاب» و«السلب»، وقد يؤخذان أيضاً بالمعنى البيولوجي، أو أخيراً، بالمعنى السوسيولوجي» [8].

لعل الآراء الشائعة والأفكار المسبقة أو المنمّطة ترتكز كلها على شكل الجهاز التناسلي ووظيفته، لدى الرجل والمرأة، مع أنه في الحالين جهاز تناسلي، يتحدد شكله بوظيفته البيولوجية، مثلما يتحدد شكل جهاز التنفس وجهاز الدوران وجهاز الهضم، التي تتضافر كلها في إنتاج الطاقة الحيوية. وما دام الرجل هو من يحكم ويصنف، فإن هذه الآراء والأفكار تصدر عن «مركزية قضيبية»، تبدو المرأة، من منظورها، ناقصة، (ليس لها قضيب). وينجرُّ عن هذا «النقص» نقص في العقل والدين، وفي كل ما يتصف به الرجل. (ألا يعني شيئاً هذا التواشج بين نقص القضيب ونقص العقل والدين؟). نحن إذاً إزاء أحكام وتصنيفات ذكورية ومركزية قضيبية، تنبثق منها الأحكام وتتبنى عليها المواقف. لنتصور، على سبيل التدريب الذهني، لو أن النساء أعلى منزلة، ولهن سلطة الحكم والتصنيف وتشكيل الفضاء الاجتماعي والثقافي والسياسي وضبط أجساد الرجال ومراقبتها ومعاقبتها، ألن نكون إزاء مركزية فرجية تلون الأحكام، وتحتكر الموضوعية؟



الأدهى من ذلك أن يكون الجسد، من حيث رمزيته الاجتماعية، مكاناً للثأر والانتقام، بوصفه كوناً طائفياً وكائناً طائفياً، سنياً أو شيعياً أو علوياً أو درزياً أو غير ذلك، حسب من يمارس التنكيل والتعذيب والقتل، كما حدث ويحدث في بعض المشافي السورية، ناهيكم عن المعتقلات والسجون



من جانب آخر، لا يزال الطب وما يحيط به من رؤى وضعوية، يقدم تصوراً فظاً عن الإنسان-الجسد، فهو يهتم بالمرض، لا بالمريض، فيجعل من الجسد «أنا آخر» للمريض، ومن ثم للإنسان، وموضوعاً للعلم، بتوسط الأطباء والأدوات والأدوية، وهذه الأدوات والأدوية وهؤلاء الأطباء لا يعنيها ولا يعنيهم الفرق بين الإنسان والحيوان. الجسد هنا مجرد كتلة، أو بنية من الأعضاء والأجهزة والعظام والعضلات والأنسجة والأعصاب. هذا أيضاً مرتبط بأوضاع اجتماعية وثقافية تسمح بتجبير الصحة وتشييء الإنسان، علاوة على التدخل الفظ للهندسة البيولوجية وفقاً للهندسة الاجتماعية. هذا ما يسمح بتخيل مشفى يوضع فيه المرضى حسب أرقامهم على سرير متحرك ويُدخلون في مختبر مجهز بالمجسات الحساسة والمناظير الدقيقة وأدوات القياس والتصوير والتحليل، فتذهب النتائج إلى قاعة الأطباء ويذهب المرضى الأرقام إلى أسرتهم، فتأتيهم وصفاتهم وأدويتهم إليها، أو إلى غرف عمليات مجهزة بأدوات ذكية يديرها الأطباء من بعيد، ويمكن أن نتخيل حلول الأدوات الذكية محل الأطباء أيضاً. هذا البعد التقني المسيطر على الحداثة، خطر على الإنسان وعلى الحداثة ذاتها. وعلى الثقافة العربية أن تدرك أنها معنية بهذا أشد العناية، لأن كل ما يحدث في العالم يحدث لنا.

هذا التخيل مبني على أوضاع قائمة، لا يهتم فيها الأطباء بالمرضى أدنى اهتمام. «من هنا تأتي النقاشات الأخلاقية المعاصرة حول دور الطب في الميدان الاجتماعي، ومفهومه للإنسان، وإمكاناته الأخلاقية، ولا سيما أن الطب لا يزال يرتكز على رواسب أنتروبولوجية، ويراهن على الجسد الشيء أو المكان معتبراً أن بالإمكان معالجة المرض، لا المريض. الجسد-المكان، هنا، هو مكان المرض، مكان الشر أو اللعنة، ومكان الخطيئة والابتلاء وتجربة الألم والعذاب ومكان العجز والضعف واللاجدوى والشيخوخة والموت، ومكان الشهوة الحيوانية، التي تفصح عنها عمليات التحرش والاغتصاب، التي تنتهك كرامة أجساد النساء والطفلات والأطفال خاصة.

والأدهى من ذلك أن يكون الجسد، من حيث رمزيته



الاجتماعية، مكاناً للثأر والانتقام، بوصفه كوناً طائفياً وكائناً طائفياً، سنياً أو شيعياً أو علوياً أو درزياً أو غير ذلك، حسب من يمارس التنكيل والتعذيب والقتل، كما حدث ويحدث في بعض المشافي السورية، ناهيكم عن المعتقلات والسجون، مما كشفت عنه الوثائق والصور ومقاطع الفيديو، ولكنها ظلت أفعالاً مُسندة إلى مجهول. الضحية هي نائب الفاعل، شاهد فحسب أو مجرد قرينة على الفعل، الضحية شاهد محايد أشد ما يكون الحياد، ولا مُبالَى به أشد ما تكون اللامبالاة، لذلك لا يختلج الضمير الفردي والاجتماعي أي اختلاج، لضحايا القتل والتمثيل بجثث القتلى، ولم يكن يختلج لعمليات الاعتقال والتعذيب والموت تحت التعذيب، التي تمادت، منذ عام 2011.

«تخصص التصورات الاجتماعية للجسد وضعاً محدداً داخل الرمزية العامة للمجتمع؛ فهي تسمي أجزاءه المختلفة والوظائف التي تقوم بها وتبين علاقاتها، وتنفذ إلى الداخل غير المرئي للجسد لتودع فيه صوراً دقيقة وتحدد موقعه في الكون أو بيئة الجماعة. إن هذه المعرفة معرفة ثقافية.. تسمح بإعطاء معنى لعمق لحمه ومما صنع وبربط أمراضه وأوجاعه بأسباب دقيقة تتفق ورؤية مجتمعه للعالم، كما تسمح بمعرفة موقعه تجاه الطبيعة والناس الآخرين عبر نظام من القيم» [9].

> **«تخصص التصورات الاجتماعية للجسد وضعاً محدداً داخل الرمزية العامة للمجتمع؛ فهي تسمي أجزاءه المختلفة والوظائف التي تقوم بها وتبين علاقاتها، وتنفذ إلى الداخل غير المرئي للجسد لتودع فيه صوراً دقيقة وتحدد موقعه في الكون أو بيئة الجماعة**

الجسد من وجهة نظر المجتمع بناء رمزي، يتخطى حقيقته الواقعية أو كينونته. ومن هنا تنشأ التصورات المختلفة وفقاً لاختلاف المجتمعات والبيئات، التي تسعى إلى إعطائه معنى وقيمة، فهو بناء اجتماعي وثقافي. المفهوم الحديث للجسد (الإشكالي والغامض) هو نتيجة للبنية الفردية للميدان الاجتماعي، وانقطاع التضامن الذي يمزج الشخصي بالجماعي أو الجمعي وبالكون، بتوسط نسيج من الصلات يستقيم به كل شيء. تنبثق هنا مسألة الحياة الخاصة للفرد (خصوصية شخصيته وفرادتها وتميزها) وحق الشخص في الحفاظ على هذه الخصوصية وعدم انتهاكها أو الاعتداء عليها من قبل أي سلطة خارجية. هكذا ينظر إلى المسألة في المجتمعات الحديثة، التي باتت تعاني من تطرف فردوي، وولع مبالغ فيه بالخصوصية، تقابله لامبالاة بالعام والعمومية.

نعتقد أن جذر هذين التطرف والولع، في المجتمعات المتنثِّرة والتي على حافة التنثُّر، جراء الميل المتنامي إلى السلطوية، وتحكم التكنولوجيا والميديا والدعاية والإعلام وتهميش المجتمع المدني، وإفقار شرائح واسعه منه، وتآكل الديمقراطية، وانبعاث الشعبوية والنزعات العنصرية، يمتد إلى قسمة الإنسان على ذاته، وتمييز الجسد من النفس، أو فصل الوجود عن الماهية (فصلُ سقراط عن الإنسان، في الجملة الاسمية: «سقراط إنسان»، وعدم إدراك أن عموميَّ المجتمع المدني وخصوصيَّه إنسان، وعموميَّ الدولة إنسان). ترجمة هذه الحال هي «القصور الذاتي»، أي عجز الفرد والمجتمع عن إدراك الطابع المركب للشخصية الفردية من الفردي والنوعي، نعني بالتحديد ضمور البعد الإنساني في شخصية الفرد وبنية المجتمع المدني والدولة، بالتلازم الضروري بين هذه المستويات: الشخصية والخاصة والعامة. جذر هذين التطرف الفردوي والولع المبالغ فيه بالخصوصية هو ضمور الإنسانية، في الفرد والمجتمع والدولة. ما يحيل على أزمة أخلاقية عالمية الطابع، لا يمكن تجاوزها إلا بتقصي جميع أسبابها المشار إلى بعضها ومعالجتها. هنا تتوجب إعادة بناء مفهوم الصحة العامة ومفهوم الطب وعلوم الحياة على أولوية الإنسان، أولوية الفرد الإنساني، بما هو كائن كلي، يجسد وحدة الفرد والنوع.

لا قوام للفرد الإنساني من دون علاقاته الإنسانية والاجتماعية وعلاقاته بالطبيعة، فهذه كلها هي التي تشكل فرديته وشخصيته الاجتماعية والقانونية والأخلاقية، التي تنسج وجوده الإنساني، وتشكله أشكالاً، يدل كل منها على بعد من أبعاد شخصيته، أو على ملكة من ملكاته، وليس المجتمع، والمجتمع المدني سوى هذه الأشكال. لكن هذه الأشكال ليست ثابتة ولا نهائية، وقبل ذلك، ليست بدهيات أصلية، بل هي أشكال متغيرة تشكلها علاقات بين أفراد مختلفات ومختلفين، اختلافهن واختلافهم هو ما يمنح هذه الأشكال حيويتها وطابعها الديناميكي، أو طابعها البيوديناميكي والجدلي أو الديالكتي، إنها أشبه ما تكون بالمجموعات الرياضية والجمل الموسيقية، في كل لحظة من لحظات نموها.

العلاقة بين الشكل والمضمون، هنا، هي بالضبط علاقة الزمان بالمكان، التي انطلقنا منها في تعريف الجسد، أو تعيُّن هذه العلاقة، وهي نفسها العلاقة التي يتحدد بها الجسد الاجتماعي، جسد الجماعة، وجسد المجتمع الكلي، بصفته منظومة إيكولوجية وسيعة وشديدة التعقيد، ينبع تعقيدها من تعقيد أساسها الفردي، وتشابك منظوماتها الفرعية، بتناسب محكم، إذ كلما ازداد تعقيد الكائن، أو المنظومة الإيكولوجية، ازداد استقلاله، ونمت حريته، واتسع مجال ممارستها. بهذين الحرية والاستقلال وهذا الاتساع يتحرر الجسد من الضغوط التي تحف به من كل جانب، وتحد من إمكاناته.

تجب الملاحظة أن اختلاف الأمكنة هو اختلاف الأزمنة، واختلال العلاقة بينهما هو مرض الجسد الفردي والاجتماعي. مشكلة الحداثة تكمن هنا، في مرض الجسد الفردي والاجتماعي ومرض الروح، في التناقض بين تعقيد المجتمع وحيويته ولامحدودية إمكاناته وبين تيبس مفاصل الدولة وضعف حساسيتها لمضمونها، أي للمجتمع المدني، وانتكاسها إلى بنية أقل تعقيداً من تعقيد المجتمع، أي إلى دولة قومية، بالمعنى الذي كانته القومية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

> **لا قوام للفرد الإنساني من دون علاقاته الإنسانية والاجتماعية وعلاقاته بالطبيعة، فهذه كلها هي التي تشكل فرديته وشخصيته الاجتماعية والقانونية والأخلاقية، التي تنسج وجوده الإنساني، وتشكله أشكالاً، يدل كل منها على بعد من أبعاد شخصيته، أو على ملكة من ملكاته**

إذا لم توضع المسألة على هذا النحو لمعالجة أزمة الحداثة وقصورها الذاتي ستتسع الهوة بين المجتمع والدولة. هذه الهوة هي العدم الذي تملؤه قوى عدمية، متطرفة وعنصرية وإرهابية، قوى عمياء، كالتي يعاني العالم منها اليوم. والنتيجة هي تآكل الدولة والمجتمع معاً. الوضع السوري والأوضاع التي تشبهه صور مصغرة عن مرض الحداثة العالمي وجفاف نسغها الإنساني. «شكل الماء شكل الإناء» [10]. والجسد هو مورفولوجيا الروح، شكل الروح، شكل الإنسان.

الزمان والمكان وجهان متلازمان للجسد بوجه عام، والجسد الإنساني بوجه خاص. علاقة الإنسان بالطبيعة وكائناتها جميعاً علاقة اجتماعية أو محددة اجتماعياً، وهي علاقة الإنسان بشروط وجوده ومصدر حياته، ولنقل إنها علاقة المخلوق بخالقه، أو الكائن بكونه. وعلاقة الإنسان بالناس الأخريات والآخرين هي علاقته بتجليات ماهيته الإنسانية أو النوعية العامة، اللغة وما يتصل بها هي ما تجعلها علاقة خاصة، واللسان هو ما يؤسس ارتقاءها إلى علاقة نوعية عامة. بهذين البعدين: الإنساني العام والاجتماعي الخاص يتمكّن الزمان ويتزمّن المكان، هذان التمكن والتزمن يضعان تاريخية الكائن في الكون الاجتماعي والإنساني. (الزمان هنا أكثر من بعد رابع، لأنه قوام المكان وتاريخه)



تناقض الحداثة على الصعيد الأفرادي، هو تناقض الشكل الاجتماعي، أو الشكل الذي يفرضه المجتمع على الجسد، تحت مقولة «لنصنع الإنسان»، قل لنصنع الجسد، وبين مضمونه الإنساني، أو النوعي، الكلي والعام. الشكل الاجتماعي ظاهر جداً والمضمون الإنساني ضامر جداً، عندنا على الأقل، الشكل حاضر والمضمون غائب. قلما يتنبه الناس إلى اختلاف القيم والمعايير التي يتبناها هذا المجتمع أو ذاك عن القيم الإنسانية المشتركة بين أفراد الجماعة الإنسانية؛ إذ القيم والمعايير الجمعية والاجتماعية الخاصة هي التي «تصنع الجسد» وتضبط إيقاع حركاته وسكناته، وتضفي عليه معاني خاصة وقيماً خاصة، لكي يحوز الاعتراف والأهلية. الأهلية هنا من التأهيل = التدجين، ولا تمضي إلى الجدارة والاستحقاق ونموّ الإمكانات الأخلاقية والإبداعية.

لنستعرض بعض أسماء الجسد وأعضائه ودلالاتها في اللغة والثقافة، لفحص موقفهما من الإنسان؛ الرأس يعني العلو والشرف والرئاسة والسيادة والعناد هو ركوب الرأس، وفيه معنى الكثرة والعزة. ويقال رأس من الثوم وغيره أو من الإبل وغيرها. والعين آلة البصر ونبع الماء وكبير القوم وطليعتهم الذي يرعى أمورهم، وقرة العين الراحة، وامرأة عيناء من العين الحور، والعين الشيء المعين، ومنه فرض العين، أي الواجب على كل فرد، وعكس النقد في البيوع، ويقال أصابته عين إذا مرض الإنسان أو قتل (عان بمعنى قتل أو أصاب طريدته) وهي مصدر الومض والبريق. والعين مبينة التهم. والرؤية نظر بالعين والقلب. ورأى رؤية العين، ورأي العين، أي تيقن، وارتأى رأى بقلبه أو رأي القلب. والعين بمعنى المرآة:



امرأة حسنة في مرآة العين. واليد جناح (واضمم إليك جناحك من الرهب) وفلان خفيف اليد أي رشيق الحركة، واليد أداة الضرب، وهي خلاف الرجل. ويقال ليس الأمر بيدي، أي لا حيلة لي فيه، ووضع اليد تملك بلا وجه حق أو غصب. والقلب هو الفؤاد أي الرباط، كأن الجسم كله ربط به، ورباطة الجأش قوة القلب وشجاعته وحزمه واشتداده، وهو موضع الحب والكره والخوف والجزع. والروع هو القلب والعقل، ويقال وقع في روعي أي في نفسي وخلدي وبالي، وروع القلب وروعه ذهنه وخلده، ورقة القلب الرحمة والعطف على عكس قسوته، ويقال حبة القلب وسويداؤه وسواده أي عمقه. ويوصف القلب بالبياض والسواد، وهو كالعين آلة الرؤية أو الرأي. وتنسب إلى القلب صفات الإماتة والإحياء والرضا والسخط. وأما الصّدر فهو أعلى مقدّم كل شيء وأوّله، حتى إنهم ليقولون: صَدر النهار والليل، وصَدر الشتاء والصيف وما أشبه ذلك مذكراً ويوصف بالسعة والرحابة أو بالضيق. وصدر الأمر أوله وصدر كل شيء أوله، وكل ما واجهك فهو صدر، والصدر ما أسرف من أعلاه. ومنه قول امرأة طائيّة كانت تحت امرئ القيس، فَفَرِكَتْهُ (أي هجرته) وقالت: إني ما عَلِمْتُك إلاّ ثَقِيل الصُّدرة سريع الهِدافَةَ بَطِيء الإفاقة. بَنات الصدر: خَلَل عِظامه... ورجل أصدَر: عظيم الصّدرِ، ومُصَدَّر: قويّ الصَّدر شديده؛ وكذلك الأَسَد والذئب. والتَّصَدُّر: نصب الصَّدر في الجُلوس. وصَدَّر كتابه: جعل له صَدراً؛ وصَدَّره في المجلس فتصدّر. وصَدرُ القَدَمِ: مُقَدَّمُها ما بين أصابعها إلي الجمارَة. وصَدرُ النعل: ما قُدَّام الخُرت منها. وصَدرُ السَّهم: ما جاوز وسَطَه إلى مُستَدَقِّهِ، وهو الذي يَلي النَّصْلَ إذا رُمِيَ به، وسُمي بذلك لأنه المتقدّم إذا رُمِي، وقيل: صَدرُ السهم ما فوق نصفه إلى المَرَاش. وسهم مُصَدَّر: غليظ الصَّدر، وصَدرُ الرمح: مثله. والنهد من نهد: نَهَدَ الثديُ يَنْهُد، بالضم، نُهُوداً إذا كَعَبَ وانتَبَرَ وأَشرَفَ (ارتفع). يقال: نَهَدَ الثديُ إذا ارتفع عن الصدر وصار له حَجم.وفرس نَهْد: جَسِيمٌ مُشرِفٌ. تقول منه: نَهُدَ الفرس، بالضم، نُهُودة؛ وقيل: كثير اللحم حسَن الجسم مع ارتفاع، .. وإذا قارَبَتِ الدَّلْوُ المَلْءَ فهو نَهْدُها، والمُناهَدَةُ في الحرب: المُناهِضةُ، وفي المحكم: المُناهدةُ في الحرب أن يَنْهَدَ بعض إلى بعض، وهو في معنى نَهَضَ . والنُّهداء من الرمل، الرَّابية.. ورجل نَهْدَ: كريم يَنْهَضُ إلى مَعالي الأُمور.. والجلد الخشن هو الأرض الجاسئة والنبات الجاف، ويدل على الاحتواء، إذ تصنع من جلود الحيوانات القرب والأجربة (ج جراب) والمزاود، وتغلف به التعاويذ والكتب.. والجلدة هي الطائفة (فلان من بني جلدتنا). الجماعة تحيط بالفرد كما يحيط الجلد بالجسم.

تناقض الحداثة على الصعيد الأفرادي، هو تناقض الشكل الاجتماعي، أو الشكل الذي يفرضه المجتمع على الجسد، تحت مقولة «لنصنع الإنسان»، قل لنصنع الجسد، وبين مضمونه الإنساني، أو النوعي، الكلي والعام

أتينا بهذه المعاني لنبين أن الجسد في ثقافتنا يستعير خصائصه من البيئة والأوضاع العشائرية والقبلية، التي كانت على عتبة التحضر، لا التمدن، حين جمعت اللغة وقعدت قواعدها، فالجسد غير منفصل عن العالم الذي يغمره، إنه يحبك وجوده من البوادي والواحات وما فيها من الأشجار والثمار والنبات والحيوان، ويخضع لنبض هذا العالم الممزوج بالجماعة. وإن استمرار البنى العشائرية والقبلية حتى يومنا لدليل على استمرار النظرة إلى الجسد. ولو مضينا قدما إلى معاني الغزو والحرب والتجارة ومعاني الجنس والمعاشرة لتبينت وضعية الجسد، على أنه بنية رمزية، بأكثر ما يمكن من الوضوح، وأن حقيقته الاجتماعية تطغى على حقيقته البيولوجية، وتنأى كثيراً عن وظائفه الفيزيولوجية وطبيعته الفسيولوجية (التشريحية)، وتنأى أكثر وأكثر عن ماهيته الإنسانية. وسوف يختلف الأمر إذا ما تقصينا وضعية الجسد في الفلسفة، فسيبدو الجسد في الدرك الأسفل مادةً طينيةً، هي مطرح الشهوات والغرائز واللذات أو الالام العابرة، فهو من طبيعة الدنيا الدنية والزائلة، لا يسمو إلى شرف النفس والروح والعقل، إلا عند قلة نادرة، كأبي حيان التوحيدي وبعض المتصوفة. الفلسفة العربية-الإسلامية تشطُر الإنسان وتجزِّئه أجزاءً هي العقل والنفس والجسد، حتى العقل فاعل بغيره، لا بذاته، والنفس منفعلة بهذا الفعل، ولكنها أمارة بالسوء، لاتصالها بالجسد وغواياته.

أخيراً، لفتتنا في مقالة العظمة مقولات مضطربة وأحكام قطعية، نشير إلى بعضها: فقد ذهب العظمة إلى أن «القيان وبعض الجواري، وخصوصاً غاليات الثمن الفارهات منهن، كن قادرات على إقامة علاقات متكافئة فكرياً وجماعياً مع الرجل. ولكن علينا أن نتذكر دائماً القصور القانوني لوجودهن». فهل انعكست الآية اليوم: تكافؤ قانوني، ودونية اجتماعية؟! فقد تجاهل العظمة الشرط العبدي لهؤلاء القيان والجواري، الذي لا ينفصل عن تدهور الشرط الإنساني، بصفته أبرز عوامل الانحطاط وأبرز معالمه؛ فأي تكافؤ فكري وجماعي بين المالك والمملوك، بين الشاري والسلعة؟ كما أن مفهوم الانفعال المنسوب إلى المرأة أو إلى الأنوثة، يبدو في السياق صفة سلبية، ما يشي بأن الفعل إيجابي (ذكورة) والانفعال سلبي (أنوثة)، مع أن الانفعال هو ما يهيئ إمكان الفعل، لا فعل بلا انفعال. ازدراء الانفعال وجه آخر لازدراء المرأة وازدراء الأنوثة. ومقولتا «الأنوثة المطلقة» و«الذكورة الصرفة»، غير دقيقتين وغير واقعيتين، بدليل إمكان تحول الأنثى إلى ذكر وبالعكس، على الأقل.

في سياق «الدعوة» إلى تحرر المرأة يرى العظمة أن «الصوت الرجولي أكبر وقعا وأكثر إقناعا للكافة». نعتقد أن هذا الحكم جزافي، لم يجد له العظمة سنداً سوى «أن اعتقاداً ما زال سائداً يرى بأن للمرأة في المجتمع حيزات معينة كالقيام على البيت والخياطة والسكرتارية والتدريس (الابتدائي خصوصا) وكتابة روايات الحب وتذوق شعر نزار قباني»، وهو حكم يضمر أحكاماً جزافية أيضاً على الخياطة والسكرتارية والتعليم وروايات الحب وشعر نزار قباني. والأهم من هذا أن قضية حرية المرأة واستقلالها وجدارتها واستحقاقها لا تزال في إطار «الدعوة»، و«الصوت الرجولي» مجرد صوت رجولي. نعتقد أن قضية المرأة اليوم هي قضية النساء والرجال بالتساوي، قضية الخروج من الحكاية إلى التاريخ وابتكار الحياة.

ذهب العظمة إلى أن «القيان وبعض الجواري، وخصوصاً غاليات الثمن الفارهات منهن، كن قادرات على إقامة علاقات متكافئة فكرياً وجماعياً مع الرجل. ولكن علينا أن نتذكر دائماً القصور القانوني لوجودهن». فهل انعكست الآية اليوم: تكافؤ قانوني، ودونية اجتماعية؟! فقد تجاهل العظمة الشرط العبدي لهؤلاء القيان والجواري

الجنة المتخيَّلة مكان بلا زمان؛ عالم بلا روح، (تشبه، في هذا، جحيمنا الراهن، ويباسنا المعرفي والثقافي والأخلاقي، ونحن في عز «حيويتنا» وشبقنا)، والمرأة،التي أغوت آدم، وتسببت بسقوطه من الجنة، هي علة وجود الزمان، لولا تلك الغواية، وذلك السقوط، لما كان زمان الحكاية، ولما كانت الحكاية. فحين تكف السيطرة على المرأة عن كونها الطريق الوحيد المؤدي إلى الجنة، تنكسر دائرة الخرافة، وينفتح الزمان مرة أخرى، وتستأنف المرأة والرجل عمل الآلهة في الخلق، وتدخل مجتمعاتنا في التاريخ. حرية المرأة واستقلالها الكياني، في أوضاعنا، شرط لازم لحرية الرجل واستقلاله، شرط لازم لأنوثة معافاة وذكورة معافاة، وحياة تليق بكرامة الإنسان، وشرط لازم للتمتع بالحقوق المدنية: الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية. والله أعلم.

[1] - دافيد لوبرتون، أنتروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2 1997،، ص 6.

[2]- لا يتعارض هذا القول مع قولة إنغلز: «وحدة العالم في ماديته»، ولكن بشرط أن نعيد تعريف المادة في ضوء منجزات العلم الأحدث، وتفنيد التصورات الشيئية والكتلية، وإعادة تعريف الديالكتيك، على أنه منطق النمو التضميني، وإقامة الحد على التناقضات التعادمية، التي تنسب إلى الديالكتيك أيديولوجياً.



[3]- ليس هنالك اتفاق على أيهما أكثر شمولاً، النوع أم الجنس، وليس من معيار غير اصطلاحي لذلك.

[4]- راجع/ي، إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، ص 25 وما بعدها.

[5]- ميليسيا هاينز، جنوسة الدماغ، ترجمة ليلى الموسوي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 333، يوليو 2008، ص 8 وما بعدها.

[6]- ميليسيا هاينز، المصدر السابق، ص 14 وما بعدها.

[7]- ميليسيا هاينز، المصدر السابق، 24.

[8]- سيغموند فرويد، ثلاثة مباحث في النظرية الجنسية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1983، الهامش (9)، ص 92.

[9]- لوبروتون، ص 11.

[10]- محي الدين بن عربي، فصوص الحكم.

كاتب من سوريا



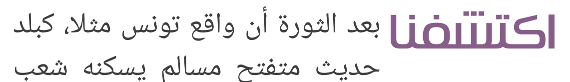


خلال هذه السنوات القليلة، تألّب الإسلاميون، في شتى نِحلهم، على المرأة، فأنكروا عليها مكتسبات تفخر التونسية أنها الأكثر حداثة في العالم العربي الإسلامي، وسعوا إلى إلغاء مساواتها بالرجل لجعلها مكمّلا له، ثم استقدموا أكثر الدعاة تزمّتا ليشرّعوا أنماطا غريبة على المجتمع التونسي منذ الفتوحات الإسلامية الأولى، كختان البنات الذي عدّوه عملية تجميل، وتعدد الزوجات كحل للعنوسة وما قد ينجر عنها من انحراف نحو الرذيلة، ونكاح المتعة وجهاد النكاح، وكلاهما بغاء متستّر بالدين، فضلا عن الزواج العرفي الذي ألغي في فجر الاستقلال. وعمّ الضيق بالرأي الآخر

المرأة هوس المخيال العربي الإسلامي

أبوبكر العيادي

حديث المفكر السوري عزيز العظمة لم يفقد راهنيته، ولولا الإشالرة إلى تاريخ إجرائه، أي منذ ربع قرن، لخلنا أن الرجل يدلي به الآن. ربع قرن من الزمان، لم يفلح خلاله العرب في تحقيق نهضتهم المنشودة للحاق بركب الحضارة، ولا في جعل الحلم الذي راودنا جميعا، حلمِ الوحدة العربية، واقعًا ملموسا. بل إنهم انجرّوا، منذ اندلاع ثورات الربيع العربي، إلى منزلق لا تلوح لانحداره نهاية. هو ارتداد على شتى الأصعدة، وانهيار حضاري شامل لعب في تكريسه «الإسلام السياسي» الدور الأكبر، وتفرق العرب أشتاتا إلى شعوب وقبائل وجهات وعرقيات، وانتماءات عقدية وحزبية متصارعة، وتهاوى حلم الوحدة إلى الدرك الأسفل من الوجود التاريخي، وتصدرت المشهد حركات إسلامية رجعية استطاعت في ظرف وجيز أن تدمّر ما تحقق من إنجازات، وتقوّض ما تجسّد من مكتسبات، وتحوّل عقيدة التوحيد إلى فتنة، حتى في الأقطار التي كنّا نحسبها متماسكة الهوية، حداثية القوانين، علمانية تقريبا، تحلّ المرأة موقعا متميزا أشبه بنظيرتها في الغرب، عدا بعض الاستثناءات



اكتشفنا بعد الثورة أن واقع تونس مثلا، كبلد حديث متفتح مسالم يسكنه شعب متعلم ونخب متميزة ومجتمع مدني نشيط وازن، ونساء حُزْن قوانين تضاهي، وفي بعض الأحيان تفوق، ما حققته المرأة في الغرب، لم يكن سوى صورة سياحية، تُعرض على الأجانب، وتدغدغ نرجسية التونسيين. ففي ظرف وجيز، انكشف المستور، واجتاحت الساحة عناصر لم يسبق للتونسيين أن رأوها حتى أيام الاستعمار، إذ نابت عن اللباس والشعارات وخطاب التسامح المعهود والإسلام المعتدل لشعب سنيّ مالكي أشعري، أزياء أفغانية ولحى إخوانية ورايات داعشية وخطاب سلفي تكفيري وجمعيات تدّعي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونقابة أئمة تقاضي المبدعين.

خلال هذه السنوات القليلة، تألّب الإسلاميون، في شتى نِحلهم، على المرأة، فأنكروا عليها مكتسبات تفخر التونسية أنها الأكثر حداثة في العالم العربي الإسلامي، وسعوا إلى إلغاء مساواتها بالرجل لجعلها مكمّلا له، ثم استقدموا أكثر الدعاة تزمّتا ليشرّعوا أنماطا غريبة على المجتمع التونسي منذ الفتوحات الإسلامية الأولى، كختان البنات الذي عدّوه عملية تجميل، وتعدد الزوجات كحل للعنوسة وما قد ينجر عنها من انحراف نحو الرذيلة، ونكاح المتعة وجهاد النكاح، وكلاهما بغاء متستّر بالدين، فضلا عن الزواج العرفي الذي ألغي في فجر الاستقلال. وعمّ الضيق بالرأي الآخر، الذي خال التونسيون أنه رحل مع العهد البائد، وتوالى قذف من يخالف أهواءهم بالكفر والردة والإلحاد والزندقة، مع الدعوة من منابر المساجد التي احتلّوها بالقوة إلى هدر دماء كل خارج عن شرعهم، وملاحقة الفنانين وتدمير المقابر والزوايا والأضرحة الصوفية وحرق ما فيها من مصاحف. ورأينا خروج النساء محجّبات للمطالبة بجعل المرأة مكمّلة للرجل، وتظاهرهن مندّداتٍ باتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة (سيداو) وهي معاهدة دولية تم اعتمادها في 18 ديسمبر 1979 من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة للدفاع عن حقوق النساء في كل مكان.

وتساءل الملاحظون كيف حصل ذلك؟ كيف انخدع هذا المجتمع التونسي المتعلم المتسامح المعتدل، وهذه الشبيبة المثقفة اللامعة في شتى المجالات، وهذه الأحزاب التقدمية، وهذا المجتمع المدني بتقدمييه وجمعياته النسائية المناضلة، حتى يتفوّق عليه إخوان جهلة، ويفتك منهم السلطة متدينون دجالون لا خبرة لهم بتسيير أبسط إدارة، فما البال بتسيير دواليب الدولة؟ وكيف صارت المرأة المتعلمة، تقبل بما يسمّيه إتيان دولابواسي الرقّ الإرادي، وتتنازل عن حقوق ناضل رجال ونساء أفذاذ للحصول عليها، قبل أن تسجل بأحرف من ذهب في مجلّة الأحوال الشخصية منذ فجر الاستقلال؟ وكيف أمكن لأفكار رجعية ظلامية مستوردة أن تتجذر في بلاد سبقت الغرب من جهة إلغاء الرق وعتق العبيد (1846)، وحق المرأة في الإجهاض (1957)، وتميزت عن سائر المجتمعات العربية بإلغاء تعدد الزوجات (1957 أي قبل سنّ الدستور)، وأرست قوانين علمانية أعطت للمواطن ميزات ليست أقلها حرية الضمير؟



قد يرى بعضهم أن المجتمع التونسي قبل الثورة كان مغتربا خاضعا لإملاءات الغرب وأنماط عيشه في الثقافة والهندام والتشريعات، وألاّ تثريب إن أخذ التونسيون اليوم عن إخوانهم في المشرق (مصر والسعودية وقطر) فهمهم للدين وأزياءهم ونمط عيشهم: العمق الاستراتيجي عن الأولى، والفكر الوهابي عن الثانية، والأيديولوجيا الإخوانية مع الدعم المالي واللوجستي من الثالثة. ولكنّ المسألة أعمق بكثير. فقد ذهب بعض المحللين التونسيين إلى القول إن حداثتنا المزعومة تبين أنها مجرد قشرة، تقبع تحتها نواة صلبة لم يفلح المصلحون والحداثيون في تفكيكها أو تفتيتها، فهي في نظرهم حداثة سطحية لم تصمد أمام تأحُّد إسلاموي uniformisation كظاهرة من ظواهر العولمة، ومن ثم أمكن لعملية الزرع أن تثبت، وما انتخاب أغلب التونسيين والتونسيات لحركة النهضة إلا تعبيرٌ عن واقع لم ينجح العهد البائد في دولة الاستقلال والسيادة ولا في دولة العهد الجديد اقتلاع جذوره بالكامل، حتى بعد إلغاء التعليم الزيتوني القديم. أي أن بذور التأسلم كامنة كمون النار في الحجر، فلم تجد الحركات الإسلامية بتفرعاتها الوهابية والسلفية والجهادية صعوبة في خلق الظروف المواتية لعودة المكبوت.

وفي رأينا أن هذا هو ما عناه عزيز العظمة في قوله «إن هناك تمايزا تفاضليّا بين الأفكار السياسية والاجتماعية السائدة في المجتمعات العربية وبين الواقع الاجتماعي المعيش والخطاب اليومي حول المرأة... ومن نتائج هذا التفاوت في وتائر التحول تفوّق نسبي لقطاع السياسة والفكر على قطاع المجتمع». فالقوانين الإصلاحية التي ظهرت في بعض البلدان العربية فرضها الحاكم، ولكن لم تستفد من تطبيقها إلا النخب العارفة بالقوانين، وفي أقصى الحالات الطبقة المتعلمة من سكان المدن الكبرى، كما في المغرب، حيث طورت «المدونة» نظريا وضعية المرأة، ولكن تطبيقها ظل يواجه صعوبات في غياب تربية توعوية تشمل كل قطاعات المجتمع، وتوفّر سبل نجاحها، لأن القوانين وحدها لا تكفي. أو في تونس، حيث القوانين الواردة في مجلة الأحوال الشخصية في واد، والمرأة البائسة سواء في الأرياف، أو العاملة في بيوت الموسرين بالمدن الكبرى، المقيمة في الأحياء الشعبية الفقيرة، في واد آخر.

أولئك النسوة هنّ من صوّتن لإخوان النهضة، لا عن يقين ديني بل لوعود -كاذبة- بإخراجهن وأسرهن من حالة العوز والتهميش. أو في اليمن، حيث ظلت الإصلاحات الاجتماعية حبرا على ورق، وظل تزويج البنات القاصرات سائدا، لا سيما خارج العمران، ما يعني انقطاعهن عن التعليم في مرحلة مبكرة، وانسداد آفاقهن، وتبدد



مطامحهن. فالفتاة في رأي الإسلاميين المتشددين، كما عبّر عن ذلك أحد نواب الشعب من حركة النهضة، لا بدّ أن تتزوج في سن لا يتجاوز الثالثة عشرة، لأن مآلها أن تكون ربة بيت، ولا فائدة حينئذ من مواصلة الدراسة. وهو ما لا يختلف فيه كثيرا عن رئيس حركته، راشد الغنوشي، الذي اعتبر المرأة في كتاباته مجرد كائن تناسلي، لا يصلح إلا للإنجاب.

ثمة حركات نسوية إسلامية، كاتحادات النساء الرسمية، تنتقد التقليد الديني البطريركي وقراءته المسيسة، مثلما تنتقد الأسس الاجتماعية والثقافية للمظالم والميز تجاه كل المحرومين والمهمشين، لا سيما النساء، ولكنها ظلت في عمومها نسوية دولة، أي يستغلها هذا النظام أو ذاك لغايات ومصالح سياسية بالدرجة الأولى، ولا تخدم بالتالي قضية السواد الأعظم من النساء اللاتي يعشن أوضاعا اجتماعية واقتصادية صعبة. فالمرأة التونسية في الجهات المنسية لا يعنيها أن تكون مساوية للرجل أو مكمّلة له، فهي تابعة، خاضعة، لا تملك لمصيرها حيلة إلا في السعي ليلَ نهار في الأعمال الفلاحية الشاقة، وجلب الماء وأدغال بعيدة، كي تساعد من عيون ماء وأدغال بعيدة، كي تساعد زوجها على عيشة كفاف. لا تعلم مما يُسن من قوانين في البرلمان، وإن علمت لا ترعيه سمعها، لأن البطن الخاوي لا أذن له كما يقول المثل الفرنسي.

> **ثمة حركات نسوية إسلامية، كاتحادات النساء الرسمية، تنتقد التقليد الديني البطريركي وقراءته المسيسة، مثلما تنتقد الأسس الاجتماعية والثقافية للمظالم والميز تجاه كل المحرومين والمهمشين، لا سيما النساء، ولكنها ظلت في عمومها نسوية دولة**

من السهل أن نردد مع المفكر السوري أن «سياق المواطنة هو الشرط الأساس لجعل شخصية المرأة العربية تخرج عن سياق معوقات المجتمعات العربية المتقادمة، وتدخل في سياق الحداثة»، ولكن أي مواطنة لنسوة لا يزلن يعشن في مناطق تفتقر لأبسط مرافق الحياة الكريمة، ويتنازلن عن كل شيء خوف التطليق، الذي ليس بعده غير ضياع أشبه بالموت؟ وأي مواطنة ونحن نشهد انهيار البنيان الحضاري والمجتمعي العربي في أكثر من بلد، من ليبيا واليمن إلى العراق وسوريا؟ وأيّ حداثة وأنظمتنا التعليمية على اختلافها لا تنشئ الفرد على المسؤولية بل على تفوق الرجال على النساء؟ وأيّ حرية والمرأة المسلمة، حتى المتعلمة، ترضى لنفسها بضرائر وجواري؟ ألم تقل أمينة أوردوغان، زوجة الرئيس التركي رجب طيب أوردوغان، في شهر آذار الماضي، إن «الحريم مدرسة حياة؟».

من بين معوقات المجتمعات العربية المتقادمة، ركز العظمة على دور المرجعية الدينية في تكريس وضع متدنّ للمرأة العربية، وكيف أن النصوص الإسلامية قنّنت الدونية الدنيوية للمرأة. وفي رأينا أن الأديان كلها تشترك في اعتبار المرأة قاصرا، لا يحق لها ما يحق للرجل. وإذا كانت المسائل الشائكة في الإسلام تكاد تنحصر في الحجاب والميراث والإجهاض وتعدّد الزوجات والزواج المختلط وقوامة الرجل على المرأة، وإن كان الفقهاء منذ القدم قد تكسرت أسنانهم على صخرة تفسير آيتين أخريين عن جواز ضرب المرأة، وملك اليمين، فإن الديانات الأخرى ليست أفضل حالا. فقد ورد في رسائل بولس مثلا أن المرأة ينبغي أن تكون متواضعة، حيية، خاضعة لزوجها خضوعها للرب، محجبة عند أداء الصلاة، لا حق لها أن تتكلم في المجالس، وبإمكانها أن تكفّر عن خطيئة حوّاء إذا ما أصبحت أمّا. أما الرجل فهو ربّ الأسرة، له سلطة تزويج ابنته أو الحفاظ عليها عذراء كامل حياتها. وليس للمرأة في التلمود كبير قيمة في ذاتها، فهي كما ورد في كتاب اليهود فضولية، مِهذار، كسول، غيور، ميالة إلى السحر والعناية بمظهرها الخارجي. وهي تحت سلطة الأب ثم الزوج الذي يحق له تطليقها، ودورها يقتصر على البيت لتكون أمّا وزوجة، فلا يحق لها أن تكون قاضية ولا شاهدة، ولا أن تتعلم إلا بمقدار. بل يقول صراحة إن الرجل من بني إسرائيل ينبغي أن يحمد الرب لكونه لم يخلقه امرأة. ويقول أيضا: سعيدٌ مَن ذُرّيته ذكور، وتعِس من لم ينجب سوى البنات. كذلك هي في الديانة البوذية، فقد جاء في الجواهر الثلاث، كوصايا للملك الذي يريد تسيير مُلكه بحكمة، ألا شيءَ طاهرٌ في جسد المرأة، فهو مليء بالقاذورات ولا يمكن بالتالي أن يرغب في جسد قذر إلا الجاهل والأحمق والمتفسخ. أي أن المرأة، في كل الأديان، ينبغي أن تخضع لسلطة الرجل.

ولكن تلك الأديان قامت بمراجعات جذرية، وبما يطلق عليه بالإيطالية aggiornamento بمعنى التحديث والإصلاح ومواكبة التطور، وسنت تشريعات لا تلغي الدين ولكن تحله حيثما ينبغي أن يحل، أي للطقوس والعبادة، ولا تعتمده في سن القوانين لتسيير الدولة وتنظيم شؤون الحياة. وبذلك أمكن للمرأة في الغرب أن تحوز حريتها وحقوقها كحق الانتخاب والعمل والتصرف في جسدها كما تهوى، ليس للإنجاب وحده وإنما للمتعة أيضا. واعترف لها المجتمع بأنها ذات عقل قادر على التمييز والتأمل، والتفكير الذاتي، حتى وإن كان داخل جسد يثير الرغبة. واكتسبت حقها في اقتحام مختلف المجالات فضلا عن مواصلة إنجابها الأطفال وتربيتهم.

مثل هذا التحديث لا يزال في العالم العربي والإسلامي منذ أكثر من قرن بين تقدم محتشم، ونكوص احتدّ مع اندلاع الثورة الإيرانية، ثم بلغ ذروته مع ظهور دعاة الفضائيات، وانتشار خطاب سلفي راديكالي يرى في العودة إلى الأصول الأولى تأكيدا للهوية، وتأصيلا لمجتمع الصفاء والنقاء، وعادت قضية المرأة لتحتل جدلا عقيما لا ينتهي، وعادت حركات النكوص الاجتماعي وعلى رأسها حركات الإسلام السياسي لتجعل من المرأة ومن السيطرة عليها عنوان السوية الاجتماعية والصحة المجتمعية وعنوان الوفاء للتراث وللجماعة المتخيلة، على حدّ تعبير العظمة.

ومهما تعددت التأويلات والقراءات، فإن قضية المرأة لا تزال رهينة ثلاثة إرغامات، كما يقول المفكر الجزائري مالك شبل، هي الآيات القرآنية التي لا تخدم مصلحة المرأة، والفقه السلفي الذي يفرض قراءة رجعية لتلك الآيات، ومخيال الجارية الذي يوهم بتقديم تبرير تاريخي وأيديولوجي لفكرة دونية المرأة العربية الإسلامية ثقافيا.

> **قضية المرأة لا تزال رهينة ثلاثة إرغامات، كما يقول المفكر الجزائري مالك شبل، هي الآيات القرآنية التي لا تخدم مصلحة المرأة، والفقه السلفي الذي يفرض قراءة رجعية لتلك الآيات، ومخيال الجارية الذي يوهم بتقديم تبرير تاريخي وأيديولوجي لفكرة دونية المرأة العربية الإسلامية ثقافيا**



لقد وقفت القراءات الحديثة على خلل جوهري في الفقه الإسلامي الكلاسيكي يتمثل في تهميشه طوال قرون البعد الإيثيقي اللازمني للقرآن، لصالح قراءة فقهية ظرفية تجاوزها الزمن، حتى أن المكاسب التحديثية للقرن العشرين، كحقوق المرأة، تراجعت بأثر عودة المكبوت بشكل خطير، وتحركُ السلفية بعدوانية تجنح من خلالها لحبس المرأة، وفصلها عن حقوقها الإنسانية الأساسية. وإذا كان بعض المفكرين، مثل المغربية أسماء المرابط، يرون ألاّ حل لمسألة الإرث والحجاب وتعدد الزوجات إلا بتفكيك القراءة الدغمائية والبطريركية التي تعطل كل الفكر الإسلامي، أي تفكيك الأرثوذوكسية الإسلامية باستعمال منطقها نفسه؛ فإن آخرين، مثل التونسي يوسف الصديق، يرى وجوب تقسيم القرآن إلى سور مكية ذات محمل روحاني تنشر قيما إنسانية صالحة لكل زمان ومكان، وسور مدنية ذات مرجعية تاريخية لمرحلة السياسة والسلطة والتحالفات، يُكتفى باستعمالها في التلاوة. وبذلك يمكن تجاوز الآيات الخلافية، كالإرث وتعدّد الزوجات وقوامة الرجل على المرأة وما إلى ذلك، ولكن هذا مطمح طوباوي عسير المنال في شعوب تغلغل في أعماقها الوازع الديني منذ خمسة عشر قرنا.

مقاربة أخرى تجتهد في بيان وجوه الارتباط السببي بين وقائع التاريخ المعيشة وانسياب آثارها في الوعي وما تحت الوعي الجمعي، وفي الأبنية الثقافية حتى يفضي تراكمها إلى التفريط في المبادئ السامية، كما جاء في حديث أدلى به المفكر التونسي حمادي بن جاء بالله لإحدى الصحف العربية، والمبدأ هنا، كما يقول، هو رد «اللامعقول» الاجتماعي والسياسي إلى «المعقول» الديني المتعالي اللاهوتي أو الفلسفي. وهذا الضرب من المقاربة يفضي بطرق شتى إلى تأثيم الحاضر وإدانة التاريخ لتبرئة الدين والحضّ على العودة إلى «منابعه الصافية». وينتهي بالمجتهد إلى وضع الواعظ العاجز. ومن ثم فإن المحتكم إلى النصوص، كما يقول العظمة، هو رديف ضمني لهيمنة الإسلام السياسي. وفي رأينا أن الحل لا يكون إلا بإقرار العلمانية، التي غالبا ما تُفهم على أنها نفيٌ لوجود الله فيما هي تصورٌ لتنظيم السلطات العمومية. يقول المفكر التونسي رضا الشنوفي في كتابه «تونس الدين أو الدولة» إن «الفصل بين التيولوجيا والدولة ضمانة إجرائية ضد استبداد الأشخاص الطبيعيين»، (والإسلاميون بشتى فرقهم وتنظيماتهم مستبدون)، لأن «الخلط بين التيولوجيا والدولة يؤذي الدين فيَفقد روحانيته، ويؤذي الدولة فتفقد حيادَها».



ولا نوافق ما ذهب إليه العظمة من تمثل العربي للمرأة كجسد مكتنز يفيض بالشحم واللحم، جاهز لإشباع نهم الرجل، فتصوّر المرأة المثال جسديا يختلف من عصر إلى عصر، ومن شاعر إلى شاعر، فإذا كان المخضرم كعب بن زهير يقول في قصيدته المعروفة بالبُردة:

هَيفاءُ مُقبِلَةً عَجزاءُ مُدبِرَةً ** لا يُشتَكى قِصَرٌ مِنها وَلا طولُ

ثم جاراه قيس بن الملوح، من فجر الإسلام، حين أنشد:

فقلت لها مُنّي عليّ بقبلةٍ**أداوي بها قلبي فقالت تغنُّجا:

بُليثُ بِرِدْفٍ لستُ أستطيع حَملهُ**يُجاذب أعضائي إذا ما تَرجرجا

فإن المرأة تبدو ضامرة البطن دقيقة الخصر عند الجاهلي امرئ القيس في قوله:

مُهَفْهَفَةٌ بيضاءُ غيرُ مُفَاضَـةٍ**تَرائِبُهَا مصْقُولةٌ كالسَّجَنْجَـلِ

وهي كذلك لدى بعض شعراء العصر العباسي كقول عبدالسلام بن زَغْبان الملقَّب بديكِ الجنّ:

ومَعْدُولةٍ مَهما أمـالَتْ إزارَها**فغُصْنٌ وأمّا قَـدُّها فقضِيبُ

بل إن منهم من تَغزّل بِحِسانٍ سُود. سُئِلَ أبو حاتَم الْمَدَني: كيف رغِبْتُم في السواد؟ فقال: لو وجدْنا بيضاءَ لَسَوّدْناها، وأنشَد:

يكونُ الْخـالُ في خـدٍّ قبيحٍ**فيَكْسُوهُ الْمَلاحَةَ والجَمالاَ

فكيفَ يُلامُ ذو عِشْقٍ على مَنْ**يَراها كُلَّها في الْخَدِّ خـالا

ولكنهم يلتقون في معظمهم حول الفحولة العربية المزعومة، وهيمنة الرجل على المرأة، يستوي في ذلك شاعر من العصر الأموي هو الفرزدق في قوله:

ثَلاثٌ واثنتان فَهُنَّ خَمْسٌ**وَسادِسةٌ تميل إلى شِمامِي

دُفِعْنَ إليّ لم يَطمثهنّ قَبلي**وهنَّ أَصحُّ من بيض النَّعامِ

فَبِتْنَ بِجانِـبِيَّ مَصرَّعاتٍ**وبتُّ أَفضُّ أَغلاَقَ الخِتاَمِ

كأَنّ مَغالِقَ الرّمّـان فيه**وَجمرَ غضًى قَعدْن عليه حَامِ

وشاعر من العصر الحديث هو نزار قباني في قوله:

ليس لك زمانٌ حقيقيٌّ خارج لهفتي

أنا زمانُك

ليس لك أبعادٌ واضحة

خارجَ امتدادِ ذراعي

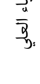
أنا أبعادُك كلُّها.

فلئن كانت وقائع التاريخ تزخر بسير نساء عظيمات خالدات، فإنها تطفح أيضا بضديداتها الشريرات المتواطئات الساعيات إلى التخريب. تماما كفئات من الرجال، لا تختص النساء بالسوء وحدهن، وتلك سنة الله في خلقه

ثم إن العرب في تمثلهم لجسد المرأة لا يختلفون عن سائر البشر، وحسبنا أن نتأمل مفاضلة الشعوب الأوروبية لهذه السمة أو تلك عبر تاريخها الفني. ففي العصر الوسيط كانت المرأة المثال حورية ذات كتفين عريضتين ونهدين صغيرين، متينين متباعدين، وخصر ضامر مع ردفين حسيرين وبطن قليل البروز، ثم صارت في عهد كاترين دوميدسيس لحيمة شاحبة السحنة ذهبية الشعر. وفي عصر النهضة، كما في لوحات بوتّيتشيلّي وروبانس، تحولت إلى ما يشبه جمالا من المرمر، حيث صلابة الساقين والفخذين واتساع الحوض وثقل النهدين وبياض البشرة. وفي القرن الكلاسيكي، أي القرن السابع عشر، صارت البشرة اللبنية والصدر الوافر والذراعين الممتلئتين مع خصر تجهد النساء في شدّه بمُخصّر رمزا للجمال. وفي عصر الأنوار عاد تمثل المرأة إلى شكل أقرب إلى الطبيعي، أي حوض أعرض من الكتفين مع تغطية الرأس ببرّوكة. بعد الثورة الفرنسية كان المثال مشخصا في لوحة دولاكروا «الحرية وهي تقود الشعب» حيث الحوض الخصب، والثدي الممتلئ، والذراعان القويتان. ولم يظهر الشغف بالجسد المشبق إلا مع ظهور السينما ونجومها، حيث بات التشبه بهن هوسا اجتاح العالم. ولعل الصورة الغالبة في آداب الأمم حتى النصف الأول من القرن العشرين، حتى المتقدمة منها، مزدوجة: شطرها الأول ميال إلى القوة والمتانة للإنجاب والمساعدة في الأعمال الفلاحية، ويُشترط في من ستكون زوجة؛ والشطر الثاني هيَفُ قدٍّ ورشاقة ومشاقة تختص بها العشيقة، يفعل معها الرجل ما لا يجوز له فعله أخلاقيا مع زوجته. على غرار ثنائية الحرائر والجواري عند العرب.

ومن التعسف، بدعوى الانتصار للمرأة، أن نزعم أن صورتها ثابتة، لا من جهة الجسد ولا من جهة السلوك. فلئن كانت وقائع التاريخ تزخر بسير نساء عظيمات خالدات، فإنها تطفح أيضا بضديداتها الشريرات المتواطئات الساعيات إلى التخريب. تماما كفئات من الرجال، لا تختص النساء بالسوء وحدهن، وتلك سنة الله في خلقه. ولكن الفرق بيننا، نحن العرب، وبين الشعوب الأخرى أننا لا نبرح ثنائية مانوية تنزّل المرأة في الناحية الأسوأ، لتلقى على عاتقها كل الذنوب، تعنتا وجهالة، وترمى بالظنون كلما غادرت الصورة التي رسمها لها المجتمع البطريركي المترهل، حتى تظل مقموعة فعليا ورمزيا، ولا مجال للخروج من هذه المطلقية إلا بالتوعية، ومقارعة الدجل الديني، فمقاومة الجهل لا تكون إلا بالعلم، ومقاومة الفكر الراديكالي المنغلق لا تكون إلا بتكوين الفكر النقدي، ومقاومة انتشار ثقافة التحريم التي تروجها الفضائيات والكتب الصُّفر لا تكون إلا بنشر ثقافة الحرية.

كاتب من تونس مقيم في باريس





الدولة المنتصبة

المفاهيم السياسيّة-الحيوية للدولة بوصفها كيانا يخدم التكاثر ومضادا للمتعة

عمّار المأمون

يطرح عزيز العظمة في مقاله «العفّة للرجل والشبق للمرأة» العديد من المقاربات المرتبطة بـ«الأنوثة»، سواء تلك الميتافيزيقية منها أو الثقافية، إلى جانب المرجعيات المرتبطة بها على صعيد النصوص الدينيّة والممارسة اليوميّة والسياسيّة، فاتحاً المجال على العديد من التساؤلات المرتبطة بوضعية «الأنثى» والدور المرسوم لها، لتكون الأنوثة مفهوماً يتجاوز المميزات الطبيعية والبيولوجيّة والطبية، نحو مفهوم ثقافي ذو انعكاسات مرتبطة بالظواهر والمنتجات والممارسات الثقافيّة سواء كانت شعبية أو رسمية، إلى جانب دوره في تكوين بنية الدولة والمجتمع، وفي هذه الورقة نحاول التأسيس لمقاربة مفاهيميّة ثقافيّة مرتبطة بالتقسيم الأنطولوجي (الطبيعي-الثقافي) لكل من «الذكورة» و«الأنوثة»، فالاختلافات بين الذكر والأنثى تستمدّ من رؤية قائمة على أساس الاختلاف البيولوجي الجوهري، وتفوق الذكر على الأنثى، هذا الاختلاف المؤسس عميقاً بوصفه عاملاً (agency) لا يمكن تجاوزه في فهم الظواهر الثقافيّة والنصوص التأسيسيّة التي تضبط النظام الاجتماعي إلى جانب اعتباره أساس تبرير علاقات القوّة سواء بين الأفراد أو بين الأفراد والدولة، من الاختلافات السابقة سنحاول بناء مفاهيم سياسيّة-حيويّة (bio-political figures)، وهي مفاهيم مجازية سيتم عبرها محاولة تحديد العوامل التي ترسخ الاختلاف الطبيعي والمظاهر الثقافية والسياسيّة المرتبطة به، وما هي تطبيقاته ضمن الدولة ككيان يحكم الأفراد فالمفاهيم السياسو-حيويّة تساعد على فهم التقنيات التي تعمل وفقها الدولة ككيان ثقافي-نصيّ-سياسيّ وآليات «تعريف» و«تقنين» الخاضعين لها وموقفها منهم.

يمكن النظر إلى الدولة بوصفها بنية ترتبط وتنتج عن نصوص تشرعن وجودها الذاتي وأمام الدول الأخرى وأمام الخاضعين لها سواء على الصعيد المادي أو المعنوي، كما أنها تلعب دوراً أساسياً برسم السياسات الحيويّة (Bio-politics) وسياسات السيادة على الموت والحياة (Necro-politics)، التي تقوم عبرها بتقنين وتنظيم الحق بالحياة والحق بالموت، وترتبط هذه السياسات بالتقسيم الأنطولوجي الذي تتبناه الدولة للحياة والموت والفئات الفرعيّة الناتجة عن ذلك، إذ تصنف الأفراد تبعاً لهذا التقسيم وتحدد علاقات القوّة التي تحافظ على ثباتها الداخلي من جهة وخضوع مواطنيها لها من جهة أخرى، لتحافظ على شكل ما من النظام الاجتماعي وتشرعنه، إلى جانب تمكين منظومة من القيم والأعراف التي تحافظ على استمرارها، إلى جانب التحكم السياسي بالجسد ووضعيات «لحم» الأفراد الخاضعين، هذه التقسيمات والآليات السابقة تعكس البنية العميقة «للشخوص الأنطولوجيّة» (ontological figures) التي تُنتج السياسات الحيويّة التي تتحكم بـ«الحياة» و«استمرارها» ضمن الدولة بوصفها ضامناً لها.

يحضر مفهوم السياسات الحيوية بصورة كبيرة في الثقافة الغربيّة وخصوصاً في المقاربات ما بعد الإنسانويّة، كما أن له حضورا واضحا في كتابات حنا أردنت وميشيل فوكو وإيميلي بونيفلي ودونا هارواي وغيرهم من الكتاب والمفكرين المعاصرين، إذ اقتُرح عدد من المقاربات المفاهيميّة للموضوع المرتبطة بـ« الشخوص السياسو-حيويّة» (Bio political figures) والمجازات المتعلقة بها ومفاهيمها، ففوكو يقسم هذه الشخوص في الحضارة الغربيّة علاقاتها بتاريخ الجنسانيّة إلى أربعة وهي «المرأة الهيستيريّة، الطفل المستمني، الزوجان المالتوسيان -نسبة إلى عالم الاجتماع مالتوس- والبالغ المنحرف»، هذه الشخوص يقدمها فوكو بوصفها تعكس السياسات الجنسانيّة وتقنيات السيادة والعقاب ودور الدولة في تقنين الجسد والرغبة وتحدد بنية الصراعات القائمة، في حين أن إيميلي بونيفيلي مثلاً تقدم تقسيمات أخرى وهي «الفايروس، الصحراء، والأنيمسيم» وعلى أساسها تختلف الصراعات و تقسيمات الحياة والموت وأساليب التحكم بهما.



الثقافة العربيّة وبالرغم من غناها بالمحتوى «الجنسي» إلا أنها ما زالت على أبواب الدراسات الجنسانيّة المتماسكة القادرة على التفسير، إذ تحضر التوصيفات والأراشيف دون الغوص العميق من المفاهيم الجنسانيّة وخصوصاً تطبيقاتها السياسية، فيما يتعلّق بوضعيّة المرأة والخطاب الذكوري المهيمن عليها والذي يعكس بنى موجودة ضمن الدين والدولة اللذين يمارسان تقنيات التحكم بـ«لحم»، أو «جسد» المرأة ناهيك عن الدور الاجتماعي ووضعياتها ضمن النظام الاجتماعي، سواء من الناحية الجنسيّة أو الثقافيّة أو السياسيّة، كما نفتقر لدراسات في البنى المايكرويّة التي تتحكم على أساسها الدولة بجسد الأفراد سواء كانوا ذكوراً أم إناثاً، وخصوصاً في المراحل الكولونياليّة وما بعدها التي أعادت إنتاج الاختلافات التاريخيّة وتبنّتها مرسخة علاقات الدونية والتفوق التي سبقت أشكال الدولة والتنظيم «المعاصر» المرتبط بها.

سنحاول بالاستناد إلى ما سبق أن نقارب -أو نبني- مفهومين حيويين ثقافيين-سياسيين من الممكن أن يعكسا البنية الأنطولوجية العميقة التي تبرز على أساسها الدولة القمعية كظاهرة ثقافية تتحكم بـ«بجسد» المواطنين، وسنستخدم سوريا كنموذج لهذه المقاربة، إذ سنحاول شرح هذه المجازات ومكوّناتها النصية التي تشكّل «وضعية التأنيث» والعوامل التاريخية والدينية والقانونية التي تتعاون مع بعضها لتشكيل ما سنطلق عليه مصطلح «الدولة المنتصبة» من منطق المفاهيم الحيويّة، كما سنشير إلى بعض تطبيقات السياسة الحيوية على صعيد التعذيب والهيمنة.

المفهومان الحيويان التاليان يدخلان في منظومة مجازات يمكن استخدامها للتفسير وتطوير المفاهيم، وهما «الدولة كذكورة منتصبة» والـ«الجسد المؤنث»، هذان المفهومان ناتجان عن اعتبار الدولة كبنية ثقافية قضيبية تهيمن على مواطنيها، إذ سنحاول رصد مرجعيات الاختلاف الطبيعي الذي تحدده، أي الاختلاف بين «الذكورة» و«الأنوثة»، إلى جانب محاولة رسم معالم السياسات الحيوية التي تتبعها والمراجع النصيّة والقانونية والأدائيّة التي تنظم

الثقافة العربيّة وبالرغم من غناها بالمحتوى «الجنسي» إلا أنها ما زالت على أبواب الدراسات الجنسانيّة المتماسكة القادرة على التفسير، إذ تحضر التوصيفات والأراشيف دون الغوص العميق من المفاهيم الجنسانيّة وخصوصاً تطبيقاتها السياسية، فيما يتعلّق بوضعيّة المرأة والخطاب الذكوري المهيمن عليها والذي يعكس بنى ضمن الدين والدولة اللذين يمارسان تقنيات التحكم بـ«لحم» المرأة ناهيك عن الدور الاجتماعي ووضعياتها ضمن النظام الاجتماعي، سواء من الناحية الجنسيّة أو الثقافيّة أو السياسيّة، كما نفتقر لدراسات في البنى المايكرويّة التي تتحكم على أساسها الدولة بلحم الأفراد سواء كانوا ذكوراً





عملها كذلك محاولة تحديد الانعكاسات المرتبطة بهذه السياسات.

تأويل المجاز

اخترنا مصطلح «القضيب المنتصب» بوصفه مجازاً عن «الوظيفية» التي تمارسها الدولة القمعية بوصفها تعنى بالتكاثر وتصون مبدأ زيادة عدد الأفراد الخاضعين لها كما تقنّن الرغبة المجانية اللامنتجة، فهي ترى في الخاضعين لها أدوات للتكاثر وتقنّن ذلك عبر مؤسساتها ونصوصها لضمان «فعالية» الإنجاب إلى جانب استخدام «الإيلاج» كوسيلة قمعية، يشير هذا المجاز أيضاً إلى غياب «النطاف» المجانيّة من وجهة نظر الدولة، فعملية إنتاج النطاف وإنزالها مقننة من قبل الدولة الدين في سبيل خدمة التكاثر، وهذا التقنين يعكس تقنيات «التوازن» (stabilization) التي تمارسها الدولة للحفاظ على تماسكها/ انتصابها.

المجاز الآخر هو «الجسد المؤنث»، ويشير إلى وضعية اجتماعية في أسفل هرم علاقات القوة ويعني الجسد بوصفه مكانا صالحاً لاستقبال الذكور، وهي وضعية وظيفتها الأولى التكاثر ثم المتعة والتعذيب، أما صفة التأنيث فهي نتيجة تبنّي الدولة لوضعية الأنثى الدونيّة التاريخيّة إلى جانب تطبيق تقنيات «التأنيث» سواء على الذكور أو الإناث بوصفها وسيلة للإهانة وخلق العار، والفعل الجنسي يتحول إلى تقنية لاهانة «الذكورة» أيضاً.

> **تطبيقات العنف التي تمارسها الدولة لا تعني فقط العقاب، بل هي ممارسات منظمة ومؤسساتية تطبّق على كافة جوانب الحياة للتحكم بالأنشطة الجسديّة بصورة تطبّع الهيمنة التي تتحكم بالعلاقات بين الأفراد وبين الأفراد والدولة**

الدولة الدكتاتورية والنوع البشري

نالت العديد من الدول العربيّة استقلالها في مراحل مختلفة من القرن العشرين، وبعد انتهاء أشكال الاستعمار المباشر استوردت بعض الدول العربيّة مفهوم «الدولة الحديثة» وبدأت تصوغ معالم المؤسسات والأنظمة الوطنيّة، ودون الغوص في التاريخ، تحولت أغلب هذه الدول إلى دكتاتوريات تختزن داخلها العنف سواء من المرجعية الدينية أو الوطنيّة، كحالة سوريا التي تشكل مثالاً على الدكتاتوريّة بأفظع أشكالها، وفيما يتعلق بالسياسات الحيوية لهذه النماذج يمكن استعارة كلام حنا أرندت في وصفها للأنظمة الدكتاتورية بأنها تقوم على «الهيمنة الكاملة التي تسعى إلى السيطرة الجماعيّة، وجعل الكائنات البشرية كلها تبدو كفرد واحد، فهدفها جعل كل فرد من الأفراد يحمل هويّة واحدة ليكون الجميع ذوي ردّ فعل واحد، بالتالي يمكن استبدال أيّ ردّ فعل من هذه الردود بآخر ولو بصورة عشوائية، فالمشكلة تكمن أن هذه الأنظمة تسعى لصناعة شيء غير موجود، نوع من سلالة بشرية تشبه باقي السلالات الحيوانية التي تمتلك «حريّة» واحدة وهي حماية نوعها وسلالتها»، وتشير أرندت هنا إلى أن الدولة الدكتاتورية تسعى إلى توحيد البشر بشكل واحد وهوية واحدة متخيلة، يتشابه فيه الجميع، وتضمن تكاثرهم لأن زيادتهم العددية تخدم اقتصادها وهيمنتها وذلك عبر تقنين الإيلاج في اللحم المؤنث.

تطبيقات العنف التي تمارسها الدولة لا تعني فقط العقاب، بل هي ممارسات منظمة ومؤسساتية تطبّق على كافة جوانب الحياة للتحكم بالأنشطة الجسديّة بصورة تطبّع الهيمنة التي تتحكم بالعلاقات بين الأفراد وبين الأفراد والدولة للحفاظ على استمرار الدولة، هذه القوة تتمثل في ثلاثة أشكال وهي السيادة والتأديب والقوة الحيوية، تقنيات الهيمنة هذه تنشأ من ثنائية ممنوع ومرغوب، حرام و حلال، جريمة وغير جريمة، هذه الثنائيات هي انعكاس للبنية العميقة التي تشكل الدولة وتقنيات التصنيف التي تتبعها، والتي تبرز في المجازين الحيويين السابقين «الذكورة المنتصبة» و«اللحم المؤنث»، فالأول يمثل القوة والفعل، في حين أن اللحم المؤنث يمثل المستقل والكيان الخاضع المفعول فيه.

الأدوار المؤنثة التي تخلقها الدولة القمعية الدكتاتوريّة لا ترتبط بذكر أو أنثى وفق المنطق البيولوجيّ، فعمليّة التأنيث تمارسها الدولة في سبيل الهيمنة وتحويل اللحم إلى وضعية «صالح للإيلاج»، وهذه الأدوار تحدّد الدولة كيفية ممارستها ويمكن وصف ذلك بالأداء كونه يرتبط بنصوص يتم تناقلها، بما يشبه مقاربة الدور الاجتماعي حسب النسوية جوديث باتلر، فالدولة تنقل «السكريبت» (Script) من جيل إلى جيل، وتحافظ عليه ليتبناه الأفراد أو تفرضه عليهم، بحيث يمارسونه لينالوا الاعتراف، فالخضوع له يعني أنهم جزء من الدولة، وتصف باتلر ذلك بقولها «الدور الاجتماعي ليس هوية ثابتة إطلاقاً، ولا نقطة ثابتة أو مركز قوة تنشأ عنه أفعال مختلفة، بل هو هوية يتم بناؤها مع الزمن، تبنى عبر أسلوب من الممارسات والأفعال التي يتم تكرارها. بل أكثر من ذلك، الدور الاجتماعي يتم تأسيسه عبر تحويل الأفعال الجسدية إلى أسلوب تتم ممارسته، ويجب فهمه بوصفه الطريقة الدنيويّة للأفعال والإشارات الجسديّة والحركات المختلفة التي تخلق الوهم بأنها تؤسس لهوية جندرية ثابتة».

إثارة الانتصاب: المرجعيات النصية للمفاهيم الحيوية السياسية

عوامل إثارة الانتصاب أو مرجعياته النصيّة تحضر في جوهر تكوين الدولة حيث تتم شرعنة عمليات الإيلاج وتحديد اللحم الخاضع لها وذلك عبر مجموعة من النصوص التي تتبناها الدولة ومؤسساتها، هذه النصوص ترسم معالم «كارتوغرافيا اللحم» الذي تمارس الدولة هيمنتها عليه وتوزّعه بما يخدم اقتصادياتها، فهذه النصوص تشكل الاختلافات الطبيعيّة بين «الرجل» و«المرأة»، فالرجل من وجهة نظر هذه النصوص يعتبر مكتمل التطور الطبيعي، في حين أن المرأة على العكس بوصفها «ناقصة» التطور، فهي كائن مشين وخطأ في الوجود، هي رحم مصمم لإنتاج «الذكور» ثم إمتاعهم، هي أشبه بخطأ منهجي ولا بد أن يبقى تحت السيطرة، وعمليات التأنيث الممارسة من قبل الدولة والحفاظ على فعل الذكورية ووظائفها سنعتمد لشرحها على النصوص الدينيّة والنصوص التي تشكّل «الدولة» في سوريا وذلك حسب التقسيم التالي:

> **الأدوار المؤنثة التي تخلقها الدولة القمعية الدكتاتوريّة لا ترتبط بذكر أو أنثى وفق المنطق البيولوجيّ، فعمليّة التأنيث تمارسها الدولة في سبيل الهيمنة وتحويل اللحم إلى وضعية «صالح للإيلاج»، وهذه الأدوار تحدّد الدولة كيفية ممارستها ويمكن وصف ذلك بالأداء كونه يرتبط بنصوص يتم تناقلها، بما يشبه مقاربة الدور الاجتماعي**



المرجعيات الدينية

تعتبر الأساس في المنطقة العربيّة، وهي ترى في المرأة كائناً أقل من الرجل، بالرغم من أنه بالإمكان اجتراح التأويلات التي ترى أن «الإسلام» لا يعامل المرأة بهذه الصورة، إلا أن النص الديني هنا يتم التعامل معه من وجهة نظر لا مقدسة بل كونه مرجعية تتجلى بالممارسة، فمثلاً، آية «نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُم مُّلَاقُوهُ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ (سورة البقرة الآية 223)، تشير للمرأة بوصفها أرضا للتخصيب، للبذار، هي جاهزة لإنتاج المزيد، هي من تُخترق ويولج بها، فالنساء متشابهات والرجال يمكن لهم التمايز، هن أراض لإنتاج الأجيال، أما الآية «وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا» (سورة النساء الآية 3) هذه الآية تؤكد على المركزية الذكورية، فالمرأة لحم صالح للتكاثر ثم المتعة، وهي المسؤولية التي يجب على الرجل تحمّلها مادياً ومعنوياً دون أي إشارة لدور المرأة أو خيارها.



هناك نصوص أخرى ترتبط بتحريم المثلية الجنسيّة بوصفها فعلاً مؤنثاً لا ينتج ذريّة، فالتحريم يرتبط لا بالعلاقة بين الذكور، بل من كون الممارسة الجنسيّة المرتبطة بها لا تخدم التكاثر، كونها قائمة على أساس الإيلاج المحرّم كما في النص السابق كما في بعض تفسيرات«حرث لكم»، فالممارسة الشرعيّة تجعل «الرجل» لا ذكرا، إذ يتم تأنيثه، وهذا الانحدار نحو وضعية الأنثى يجعله عرضة للقتل بوصفه يخلخل نظام التكاثر المقدّس. فالرجال يجب ألاّ يخضعوا لعمليات التأنيث المرتبطة بالجنس المثلي إذ يشير جوزيف مسعد في كتابه «اشتهاء العرب» إلى العرف قديماً «كان الاعتقاد الشائع يقول إن الانجذاب الجنسي والاتصال الجنسي الناشئ عنه، يجب أن يحدث فقط بين الرجل والمرأة، وأن الانجذاب الجنسي والفعل الناتج عنه بين الرجال أو بين النساء، يعتبر انتهاكاً للقوانين الإلهية والنظام الطبيعي للأشياء، وحتى التقاليد القانونيّة ترى أن الرجل والشرع ليسا مخلوقين ليتم الإيلاج الجنسي فيهما»، إلى جانب ذلك تحضر النصوص والتأويلات المرتبطة بتحريم الاستمناء لأن المني مصيره الرحم دوماً حال بدأ جسد الذكر بيولوجياً بإنتاجه ولا يجوز هدره.

المرجعيات القانونية

يمتلك الإسلام العديد من الصيغ يمكن أن تتجلى بالإسلام



الشعبي المرتبط بالممارسة الفرديّة والآخر المؤسساتي الذي تتبناه الدولة سواء عبر قوانينها أو المؤسسات التي ترعاها، ففي سوريا مثلا الدستور يتبنى الشريعة الإسلامية كمصدر للتشريع، إلا أن الدولة أيضاً تمتلك منظومة لتنظيم الزواج وضبط التناسل لضمان التكاثر.

المادة الأولى من قانون الأحوال الشخصيّة تشير إلى أن الزواج «الزواج عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعاً غايته إنشاء رابطة للحياة المشتركة والنسل» كما أن القانون يفرض على الزوجة أن تعيش مع زوجها في ذات المنزل كما تشير المادة 66، فالدولة تقنن فضاء التكاثر الخاص وتحميه وتفترض على الزوجة التواجد ضمن هذا الفضاء، وكأنها تحمي الرحم والجسد الذي يحويه، كما يسمح القانون للزوجة بالطلاق من زوجها لأسباب متعلقة بالتكاثر كما تشير المادة 105 «إذا كان فيه إحدى العلل المانعة من الدخول بشرط سلامتها هي منها»، إذ يحق للمرأة الطلاق في حال كان الرجل طبياً غير قادر على الإنجاب، هذا القانون يجنسن جسد الرجل وبصورة أدقّ يحوّله إلى قضيب تكاثريّ فقط، وفي حال فقدانه القدرة على التكاثر يفقد أهليته للحفاظ على مؤسسة الزواج، وتنتقل القوة إلى المرأة، بوصفها تمتلك الحق بالطلاق، صحيح أن هناك الكثير من الشروط المرتبطة بهذه الحالات والتأويلات إلا أن حضور هذه النصوص واحتمالاتها يعكس تقليداً قديماً يرتبط بالتكاثر وأهميته.

تدين القوانين أيضاً المثليّة الجنسيّة وذلك ضمن نص غامض غير واضح المعالم، فالمادة 520 من قانون العقوبات السوري تنص «كل مجامعة على خلاف الطبيعة يعاقب عليها بالحبس حتى ثلاث سنوات» بالرغم من عدم وضوح النص فهو يفترض شكلاً «طبيعياً» للممارسة الجنسية، إلا أن استخدام هذا النص يندرج تحت تجريم المثلية الجنسيّة، كما أن القوانين في سوريا لا ترى في الإيلاج من الخلف اغتصاباً بل اعتداء فقط، فما هو شرجي يراه القانون على أنه لا جنسي، لا يمت للمتعة بصلة، بل هو جريمة ضد التكاثر.

أتاحت ثورات الربيع العربي فرصة للأصوات المهمّشة والثانوية لأن تعلو وتطالب بحقوقها، إلا أن الرؤية الطبيعية للمرأة مازلت لم تتغير، وخصوصا مع ظهور التنظيمات الأصولية والدكتاتوريات البديلة

المرجعيات اللانصية

هيمنة الدولة وسياساتها الحيويّة لا تقتصر مرجعياتها على النصوص، فالممارسة الأدائية لتقنيات الهيمنة هذه وضبط الذكورة والأنوثة تكتسب شرعيتها من الممارسة دون نصوص توثّقها، هذه الممارسات يمكن أن ترصد في الحكايات الشعبيّة كاختبار العذرية الذي يخضع له الرجال قبل الالتحاق بالمؤسسة العسكريّة، صحيح أنه لا توجد مرجعيات ووثائق لهذه الممارسات، لكن حضور هذه الحكايات يؤكد أن البنية القضيبية-الذكورية للمؤسسة العسكرية ترفض «المؤنث»، بوصفها أشد المؤسسات التي تمارس السلطة القمعية في الدولة الدكتاتورية، كما أنها المؤسسة الأكثر ممارسة لفعل التأنيث.

تطبيقات المفاهيم السياسو-حيوية

الممارسات التي تقوم بها الدولة ذات الشكل السابق تتجلى بالحفاظ على قنوات النطاف وضبط عمليات اللذة، إلى جانب الممارسات اللاتكاثرية والتي لا تخدم اللذة والتي تمارسها الدولة للإخضاع (التأنيث) عبر تحويل الوضع الطبيعي للذكر إلى أنثى ثقافياً، وهذا يتمثل بالاغتصاب المطبق على الذكور، هذه الممارسات سواء كانت حاضرة ضمن النصوص أو ضمن التقليد فهي خاضعة للدولة ومقبولة من قبلها.

التعذيب بالتأنيث

الكثير من أشكال اللذة لا تكاثريّة، كما أنها تحوي العديد من الوضعيات والمقاربات للّحم بصورة لا تضمن التكاثر، فهي لا أخلاقية وغير مقنّنة، إلا أن الدولة الديكتاتورية وضمن عملية الهيمنة نقلت بعض الوضعيات من صيغة اللذة وحولتها لصيغ قمعية، وتتمثل باغتصاب الذكور في السجون المرتبط بتجريم وتحريم المثلية الجنسية، فالممارسة من الخلف وسيلة للتأنيث ونزع «الذكورة» ووسيلة للذل، لتجعل الذكر يحمل نفس خصائص الأنثى المعيبة بوصفه يتحول إلى لحم صالح للاختراق، قد تبدو هذه المقاربة نظرية لكنها تحضر في العديد من التقارير المرتبطة بالانتهاكات التي تمّ ممارستها في السجون سواء تلك التي تقوم بها الأنظمة الدكتاتورية كالحالات المذكورة في تقرير أيمنستي عن الممارسات في سجن صيدنايا في سوريا، أو ما تقوم به القوة الاستعمارية، إذ يذكر جوزيف مسعد في اشتهاء العرب أن الطيارين الأميركان أثناء حرب الخليج الأولى كانوا يجبرون على مشاهدة الأفلام الإباحية قبل قصف العراق، لتحويل العدو/الآخر إلى صيغة مؤنثة ليغدو القصف أشبه بـ«الإيلاج» وهذا ما تمت ممارسته لاحقاً في سجن أبو غريب.

هذه الصيغة من التعذيب تمتد إلى خارج فضاء السجن نحو الفضاء العام، فمن يخضع لها يتغير دوره الاجتماعي ويتحول إلى «مؤنث» ليبتز بهذه الصيغة ويصبح كائن عار.

التأنيث الطوعي

أتاحت ثورات الربيع العربي فرصة للأصوات المهمّشة والثانوية لأن تعلو وتطالب بحقوقها، إلا أن الرؤية الطبيعية للمرأة مازلت لم تتغير، وخصوصا مع ظهور التنظيمات الأصولية والدكتاتوريات البديلة أو تلك التي لم تنهر بعد كحالة سوريا، ففي خضم ما يمارسه النظام السوري الذي ما زال محافظاً على شكل ما من السيطرة، نراه يقتاد الشبان بين عمر 18 و45 إلى الخدمة العسكريّة -سواء كجزء من التجنيد الإجباري والاحتياطي- ليصبحوا ضمن المؤسسة القضيبية الأشد تأثيراً وفاعلية مباشرة على أجساد الآخرين، فتقنيات الانفكاك من هذه الهيمنة في ظل القمع الحاصل إلى جانب المأساة التي يعيشها الذين ما زالوا قاطنين تحت سيطرة النظام السوري لم تترك مجالات واسعة لإعادة النظر في البنية القائمة حالياً أو الصورة المستقبلة لما بعد النظام، إلا أن أشد الحالات إثارة للتساؤلات للتهرب من الخدمة العسكرية هي تلك التي قام بها شاب سوري في العشرينات إذ خرج للشارع عارياً بعد أن قام بإزالة عضوه التناسلي ويصرخ قائلاً «أنا فتاة الآن، لست رجلاً، أتفهمون» وذلك حين حاولت قوات الجيش سحبه للخدمة الاحتياطيّة.

الكثير من أشكال اللذة لا تكاثريّة، كما أنها تحوي العديد من الوضعيات والمقاربات للّحم بصورة لا تضمن التكاثر، فهي لا أخلاقية وغير مقنّنة، إلا أن الدولة الديكتاتورية وضمن عملية الهيمنة نقلت بعض الوضعيات من صيغة اللذة وحولتها لصيغ قمعية، وتتمثل باغتصاب الذكور في السجون المرتبط بتجريم وتحريم المثليّة الجنسية

بالإمكان مقاربة هذه الحادثة من عدة جوانب، الأول مرتبط بالتأنيث الذاتي، خسارة القضيب في سبيل المساواة مع «الأنثى» التي لا تفرض عليها الخدمة العسكريّة الإلزاميّة، ما أتاح للشاب التملص من الخدمة العسكريّة وماكينة الذكورة، وذلك عبر تغيير «طبيعته» بنظر الدولة، إلى جانب أنه قام بالاستعراض العلني لحالته في الفضاء العام، عبر تأنيث لحمه، وكأن هذه الحالة من الإذلال العمومي كانت تحوي خلاصه، أشبه بكونه أضحيّة، كائناً مسيخاً، لا رجل ولا امرأة، بل مؤنثاً، هذا الكائن «المسيخ» ثقافياً وذو الإعاقة من وجهة النظر السابقة يمكن وصفه وتأثيره بكلمات رينيه جيرارد في كتابه «الأضحيّة»، «في حالات الإعاقة الجسديّة، يتحول الجسد البشري إلى نظام من الاختلافات، فالإعاقة مربكة ومزعجة، وتعطي الانطباع بعدم الاتزان، بالتالي هي تهدد النظام نفسه، ومحاولات التخلص منها قد لا تنجح، فهي تخلخل الاختلافات المنتظمة من حولها، هذه الخلخلات والاختلافات تتجمع وتنصهر حتى الدمار، فالاختلاف الحاصل خارج النظام يثير الرعب لأنه يكشف حقيقة النظام، ونسبيّته وهشاشته وفناءه».

ملاحظات للمستقبل

المقاربة المفاهيميّة السابقة هي محاولة لفهم بنى السياسات الحيويّة وتقنيات تطبيقها في الدول الدكتاتوريّة، إذ لا بد من تطوير المفاهيم أكثر وآليات عملها وتطبيقاتها في كل «دولة» وذلك في سبيل الفكاك منها وتجاوزها، في سبيل وضع آليات بناء الدولة ما بعد الاستبداديّة، لتجنب تكرار التقنيات القمعيّة، وتجاوز ثنائيات الاختلاف التي يهمن فيها «الذكر» الطبيعي والمجازي على «الأنثى» طبيعياً و مجازياً.

الجانب الآخر المرتبط بهذه المقاربة يتضمن إعادة النظر بمفاهيم الفضاء العام وتعريفاته الجديدة في ظل التطور التكنولوجي، بالإضافة إلى المقاربة المرتبطة بالجسد السايبري الذي يوفره الفضاء السايبري ودوره بإعادة تعريف مفاهيم الجندر والذكر والأنثى، كذلك لا بدّ من إعادة دراسة الجماعات الفرعية وتقنيات تعبيرها في ظل الدول القمعيّة، كل ما سبق في سبيل إعادة تعريف أنطولوجيا جديدة تنتصر للكائن الإنساني بعيداً عن مقومات قمعية واختلافات يهيمن فيها أحد على حساب آخر.



كاتب من سوريا مقيم في باريس



المرأة العربية في عين الإعصار

خلدون النبواني

تسود عالم العرب اليوم نظرة عامة، غالباً متشائمة، ولهذا التشاؤم ما يبرره، بخصوص وضع المرأة في العالم العربي كجزء من كل ثقافي واجتماعيّ وسياسي يتشظّى وينهار ويغرق بسرعة نحو القاع. ولعل مقال الدكتور عزيز العظمة «العفة للرجل والشبق للمرأة-السيطرة على المرأة عنوان السوية الاجتماعية والوفاء للتراث والجماعة المتخيلة» والمنشور قبل ربع قرن في مجلة «الكاتبة» يأتي في هذا السياق السوداوي. بيد أن التشاؤم يزداد اليوم بعد ربع قرن من هذه المقالة الوصفية التاريخية الجميلة.

ليست هي المزة الأولى التي تضطرب فيها بنية المجتمع فقد حصل هذا في السابق، لكن لم يكن ذلك يوماً بمثل هذه السرعة وهذه القوة وهذه الاستمرارية والتدفق. ومع هذا لا يستطيع المجتمع لكي يبقى إلا أن يستقر في النهاية أو أن يوازن نفسه من جديد، وعليه سيحتاج إلى أن ينتقل من باراديغم الحقيقة الذي يعيش فيه إلى باراديغم آخر يستوعب مآلات الثورة الحاصلة فيه والتي دمّرت البارديغم الأخلاقي والاجتماعي السابق. أظن أن أموراً كثيرة ستتغير في هذا الصدد ستزول أفكار ومعتقدات، بل وحضارات ودول وأديان

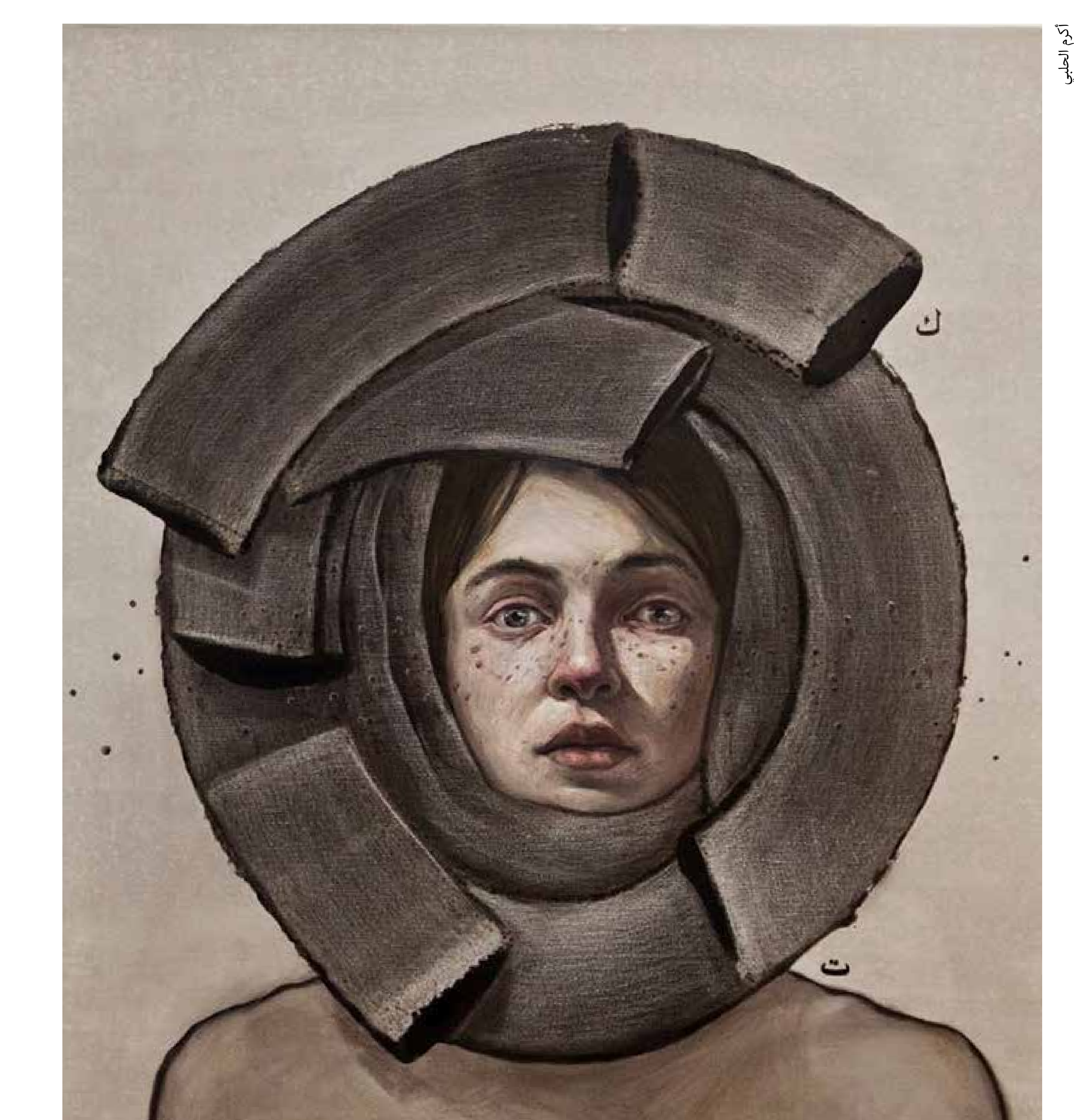
إن نظرة سريعة على ما يجري في العالم العربي اليوم تُعزِّز مثل هذه الرؤية السوداوية، فحلم الثورات العربية الأخيرة بالحريات والديمقراطية والعلمانية وحقوق الإنسان -بما فيها حقوق المرأة- تحول في أعين الكثيرين من مناصريها إلى ما يشبه الكابوس. وبغض النظر عن المسببات ودور المستبد في حرق البلاد ليبقى الاستبداد إلا أن الواقع الحالي يُظهر كيف تحولت تلك الآمال إلى حروب أهلية ومدنية وطغيان كاسح للحركات الإسلامية، بل والجهادية منها الأكثر تشدداً وقمعاً وسلباً للحريات وعداءً لقيم المدنية.

في مثل هكذا أوضاع تبدو الأمور وكأنها في طور الغرق والتراجع قهقرى نحو عصور الظلام، بل نحو مراحل لم يعرفها تاريخ العرب من قبل في تخلفها ورجعيتها وعنفها. لكن المظاهر خادعة غالباً وما يحدث اليوم ليس نهاية التاريخ ولا نهاية قصة «الثورة» بل جزء من دوراتها. إن الثورة التي أقصدها هنا أوسع مما اصطلح على تسميته «ثورات الربيع العربي» والتي ليست إلا تجليات جزئية للثورة الكبرى والتي ليست أقل من عصر مضطرب تحدث فيه عدة ثورات. سأدعو هذا العصر المتفجر هنا بالإعصار، وذلك لقوته وهيجانه ودورانه السريع. ولأن من الصعب جداً أن تحدّد الجهات وأنت تدور مع الإعصار وأن كل ما يمكن لك أن تلمحه هو الحطام الذي يخلفه وهو يدمِّر منظومة القيم القديمة والبراديغمات التي أخذت شكل الحقائق الثابتة، فإن هذا المقال لن يجازف بتصور مآلات هذا الإعصار أو الكيفية التي سينتهي عليها وآثاره.

إذن لنحذر هنا من التفاؤل أو التشاؤم فالأمور لم تستقر بعد والإعصار لم يتوقف للآن ومن المبكر جداً تحديد مآلاته ونتائجه سلباً أو إيجاباً على المدى البعيد، بل ولا حتى المتوسط أو القريب. عن أيِّ إعصار أتحدث؟ إنه إعصار التكنولوجيا الذي فجّر العالم القديم وجعل الأمور المضبوطة سابقاً بقوة الرقابة تتفلّت من أيِّ قيد معلنةً أن الزمن الماضي مضى وأن حاضراً آخر قيد التشكل رغم كونه دون برنامج ولا خطط ولا مشاريع مسبقة ولا أفكار موجهة.

إنها تفاصيل التكنولوجيا اللانهائية التي استلبت وعي الناس وعقولهم وغيرت من نمط وعيهم وإدراكهم لمحيطهم ولعلاقتهم بالآخر. أثر التكنولوجيا على الوعي مسألة فلسفية أصيلة قد ترجع بأصولها إلى أرسطو أي قبل أن تظهر العناوين الفلسفية الكبرى في نقد التقنية والتكنولوجيا والأداتية والمكننة عند ماركس وهايدجر وفيبر ومدرسة فرانكفورت وفوكو على سبيل المثال لا الحصر. ليس موضوعي هنا نقد التكنولوجيا، لكني أود رصد أثرها غير الموعى به تماماً على وضع المرأة في العالم العربي وذلك فيما وراء الخير والشر أي دون تقديم حكم أخلاقي على هذا التحول.

التكنولوجيا التي أقصدها هنا هي ما يُسمى بثورة الاتصالات بمختلف تطبيقاتها الكثيرة صعبة الحصر من أجهزة الكمبيوتر الخاصة وصولاً إلى الهواتف المحمولة الذكية. عبر هذه الأجهزة تتشقق كل جدران الرقابة التقليدية التي غالباً ما فرضها الرجل: الأب، الزوج، الأخ، رجل الأمن، الزعيم.. الخ. ربما لم يكن البيت بجدرانه القوية وأسواره العالية مجرد ملجأ يقي أصحابه من هجمات خارجية: حيوانات متوحشة، لصوص، أعداء، شمس، أمطار.. الخ، ولكنه كان دوماً حبساً غير رسميّ لنساء سيّد البيت. هنا الجدران تحمي رب البيت من خطر الداخل: حجب النساء، وإخفاء الأسرار وتكثيف الرقابة في المكان. لفترة قصيرة كان التفلُّت من الرقابة أمراً



أكرم الحلبي



عسيراً جداً في مجتمعاتنا وأيّ محاولة للهرب من هذه السجون كانت تنتهي غالباً بالقتل أو العودة إلى السجن مع تكثيف الرقابة. إن خرجت المرأة من البيت سيشعر أفراد الأسرة الذين يمارسون مهمة الرقيب والجاسوس والواشي مجاناً بحكم العادة بغيابها. وإن خرجت فالحارة تعرف أنها خرجت وتراقبها عيون الجميع الفضولية. اليوم ومع ثورة الاتصالات تُخلق فضاءات جديدة تخدع كل رقيب وتفتح المجتمع على تغيرات كبيرة تعصف ببناه القديمة جميعاً. ولكي أوضِّح موقفي أكثر فإنني سأحاول هنا رصد تراجع سلطة الرقيب النفسي والرقيب الاجتماعي اللذين يسهران على حراسة جسد المرأة وحرياتها.

لعل الشرطي الأول الذي تجب مساءلته هُنا هو الرقيب الاجتماعي وهو الأكثر تهديداً اليوم بانتهاء وظيفته وإحالته على التقاعد. فبعد تلك السُلطة القوية التي كان يمتلكها في الماضي مُستمداً سلطته من عادات المجتمع وتقاليده ونظمه ومحاسبة كل من يخرج عليها فإن هذا الشرطي يتم الاحتيال عليه بسهولة اليوم. لقد مكّنت وسائل الاتصال حريّة الاختباء من الشرطي الاجتماعي فلم

تعد الناس ولا حتى أفراد العائلة ترانا في حلنا وترحالنا ومع من كنا وكيف تعرفنا على فلان ومارسنا الحب أو الجنس (قد يكون افتراضياً) مع علاّن. لكل واحد اليوم ولكل واحدة موبايل خاص به أو بها ويمكن أن يضع كل فرد كود سري لهاتفه فلا يستطيع أحد مراقبة مع من تكلّم وما هي الرسائل التي وصلته أو تلك التي أرسلها. كل فتاة عربية اليوم تقريباً لديها إميل خاص وكلمة سر خاصة بها وحدها ولم يعد بمقدور أحد مراقبة رسائلها والصور التي ترسلها أو التي تتلقّاها. الكثير من السيدات والفتيات العربيات اليوم، والأرقام تتضاعف بشكل مطّرد، لديهن اليوم حساب على الفيسبوك وصندوق رسائل وكلمة سر خاصة وجهاز لابتوب خاص على الغالب أو سمارت فون يحتوي كل تقنيات الاتصال والتواصل.

لا يستطيع الشرطيّ الاجتماعي هنا أن يراقبهن ويحاسبهن على ما كان يلزمهن به من قيود يعتبرها مقدّسة وحقاً شرعياً للرجل.

إنه زمن البورنو إذن كما وصفه الفيلسوف الفرنسي جان بودريار. والبورنو هنا لا يعني المعنى الحرفي للكلمة ومدلولها الجنسي ولكن للإشارة على أن كل شيء صار مباحاً ومُتاحاً، لا رقابة ولا لذة ولا متعة ولا تقنين

الرقيب الثاني الذي يتراجع دوره بسرعة فلكية هو الضمير. هناك بعض التصورات الخاطئة حول الضمير عندنا كأن نقول «شخص بلا ضمير» لوضع كل الصفات السيئة بمن ننعته بهذه الصفة. في الواقع الضمير ليس مُطلقاً وليس معياراً للصحّ والخطأ سوى وفق معايير المجتمع بغثّها وسمينها. الضمير يتكوّن باللاوعي وفق لاءات المجتمع ومحرّماته من هنا هو ابن الشرطيّ الاجتماعي وحامل صفاته. التصور الخاطئ الثاني المتعلّق بالضمير هو تصوّرنا أن الضمير حاجز وسدّ يمنعنا من ارتكاب ما يخالف عادات المجتمع وما تربينا عليه وما كبتناه. في الواقع الضمير لا يمنع ولا يسدّ ولا يحجز وإنما هو مجرّد مُنبّه يشعل إنذار الخطر كلما حاولنا أن نتجاوز محذوراً من محذوراته ولكنه لا يمنعنا من فعله في النهاية. إنه ينبّهنا وحسب، ثم يعاقبنا على ما فعلنا ولكنه وكأيّ كلب حراسة يمكن أن يتوقف عن النباح إذا ما حرفنا انتباهه. الضمير يؤنّب ويحرق ويعذّب عندما نرتكب شيئاً تربينا على أنه حرام أو خطأ، ولكنه يهدأ في المرّة الثانية التي نعاود فيها ما فعلناه في المرة الأولى قبل أن يختفي نهائياً من مكان حراسته بعد ذلك.

يقول الشخص لنفسه، وبخاصة المرأة بوصفها الأكثر حرماناً وتعرضاً للرقابة في مجتمعاتنا، سأجرّب هذا وسأكتب لهذا وسأضيف ذاك. تبدأ الأمور بحذر كطفل يتعلم المشي وفي كل مرّة يتروّض الضمير على الحُريّة وعلى الاختراق حتى ينام.

مع وسائل الاتصال الحديثة وتطبيقات الخصوصية فيها التي تساعد دوماً على الهروب من سجن الرقيب تستنفر الأسر العربية لمعرفة كيفية مراقبة أبنائهم وبخاصة بناتهن ويستشيط الزوج ويحترق لمعرفة من يتحدث مع زوجته وسبب قضائها ساعات بكاملها مع الموبايل.. الخ.

إنه زمن البورنو إذن كما وصفه الفيلسوف الفرنسي جان بودريار. والبورنو هنا لا يعني المعنى الحرفي للكلمة ومدلولها الجنسي ولكن للإشارة على أن كل شيء صار مباحاً ومُتاحاً، لا رقابة ولا لذة ولا متعة ولا تقنين. دون أن نتساق مع سوداوية بودريار في هذا الصدد ودون أن نحمل أيّ حكم أخلاقي كما وعدنا هنا إلا أن علينا التأكيد في هذا الصدد أن عصر الرقابة القديم قد انتهى. طبعاً تمكن لنا هنا العودة إلى فكرة فوكو الممتازة في «المراقبة والمعاقبة» والقول إن الأمر مخادع ومخاتل ففي حين نظن أن الرقابة تتراجع إلا أنها تزداد بالفعل. فوراء الهواتف المحمولة والحسابات الشخصية رقابة مؤسسات كاملة وأجهزة رقابة عالمية تتيح لشركة مثل غوغل أو فيسبوك أو واتس أب مثلاً أن تراقب كل أسرارك وتعرف مكانك ومدخراتك ووووو.. الخ. طبعاً هذا صحيح، لكن لا يمكن مراقبة كل البشر وشكل الرقابة هذا يظل حصراً في أيدي شركات التواصل العملاقة وليس في يد الزوج أو الأب أو الحارة والمجتمع. ثورة الاتصالات هنا هي حالة فوضى الإعصار. هكذا يتضعضع وضع الأسرة التقليدي وتشير الإحصائيات إلى أن حالات الطلاق تزداد بشكل كبير بسبب طغيان هذه الوسائل. تتعدد العلاقات الجنسية من خلال تسهيل الغواية التي توفرها سريّة الحسابات الشخصية لكل شخص. الحب يزداد نزقاً معها فالوقوع بالحب أو الإعجاب والارتياح للآخر يحدث في وسائل التواصل الاجتماعي بسرعة فلكية وبنفس السرعة تنتهي مثل هذه العلاقات الكلينيكس. وسائل الاتصال تخلق الحيز الشخصي وتحتال بوعي وبدون وعي، بإرادة أو بعفوية على الشرطيين الاجتماعي والنفسي وتفتح الباب أمام شكلٍ جديد من أشكال الفردانية وتُفجّر بنية الأسرة التي راحت تتصدّع وتنهار. في هذا الإعصار هناك بنية ثقافية تتكوّن وتتشكل ولا يمكن الوقوف في وجهها ستُغيِّر من مفاهيم الارتباط «الدائم» أو «الخيانة» أو الجسد الحرام أو الخطيئة حيث لن تظل هذه الأخيرة مثلاً مشحونة بتلك الشحنة الأخلاقية العالية وستنفتح العلاقات العاطفية والجنسية بشكل أكبر ويصبح من شبه المستحيل ضبطها. حتى علاقات الزواج ستعرف تعددية جنسية سريّة على الأغلب، ولكنها قائمة على قدم وساق منذ الآن.

سيحاول المجتمع العربي الذكوري القبلي بطبيعة الحال أن يُشدّد من الرقابة ويستفيد من التكنولوجيا نفسها ليستمر بسلطته وليبقي عينيه مفتوحتين على مقتنياته بما فيها المرأة التي لا يعدها أكثر من متاع وخطر، لكن عبثاً ستنتهي محاولاته أدراج الإعصار.

وإن نجحتَ في مراقبة حساب لمن تعتبر نفسك وصياً عليها، فإن لديها غيره وهي قادرة على إنشاء العشرات من الحسابات بالمجان. لا شك عندي أن أشكال التطرف الخطيرة التي نشهدها اليوم مثل داعش وسوق النساء وجهاد النكاح.. الخ، ما هي إلا رد فعل يائس على ما يتفلّت اليوم من يدي قوى الماضي فالرقابة لم تعد ممكنة فعلياً. هل هذا التغير العاصف جيد أو سيء؟ مرّة أخرى السؤال هذا خاطئ هنا فقد يكون خطأ الحاضر تصرُّفاً صحيحاً في المستقبل فكم من المعايير كانت مُقدّسة كعبادة الفرج مثلاً صارت مرذولة ومحرّمة أو العكس. كل ما وددتُ الإشارة إليه هنا هو رصد هذا التغير وهو يمرّ بيننا وفينا خفيّاً دون أن يتمكّن الكثيرون من وصفه أو الإمساك به وإنما يتغيرون معه يومياً دون أن يعرفوا.

سيحاول المجتمع العربي الذكوري القبلي بطبيعة الحال أن يُشدّد من الرقابة ويستفيد من التكنولوجيا نفسها ليستمر بسلطته وليبقي عينيه مفتوحتين على مقتنياته بما فيها المرأة التي لا يعدها أكثر من متاع وخطر، لكن عبثاً ستنتهي محاولاته أدراج الإعصار

ليست هي المرّة الأولى التي تضطرب فيها بنية المجتمع فقد حصل هذا في السابق، لكن لم يكن ذلك يوماً بمثل هذه السرعة وهذه القوة وهذه الاستمرارية والتدفق. ومع هذا لا يستطيع المجتمع لكي يبقى إلا أن يستقر في النهاية أو أن يوازن نفسه من جديد، وعليه سيحتاج إلى أن ينتقل من باراديغم الحقيقة الذي يعيش فيه إلى باراديغم آخر يستوعب مآلات الثورة الحاصلة فيه والتي دمّرت البارديغم الأخلاقي والاجتماعي السابق. أظن أن أموراً كثيرة ستتغير في هذا الصدد ستزول أفكار ومعتقدات، بل وحضارات ودول وأديان.

حاولتُ منذ البداية أن أظل في هذا النص فيما وراء الخير والشر، لكني سأجازف برأي توجيهي في الخاتمة. نعم في الخاتمة، فلم تكن مقولة هيجل «لا تفرد بومة منيرفا جناحيها إلا بعد أن يرخي الليل سدوله» أكثر صدقاً في توصيف وضع الفكر بالنسبة إلى الواقع كما هو الحال مع إعصار التحول التكنولوجي الحالي. لكن لا بد من حدّ أدنى من الإرادة الواعية في توجيه الأشياء. قد يكنس الإعصار عالماً قديماً عفناً صار جثة، لكنه قد يترك الأرض خربةً بعده إن لم يُصلحها الإنسان. لقد نُظِّر علينا طويلاً من مواقع ماركسية أو من مشتقاتها أن ثورة التكنولوجيا هي جزء من العولمة، لكن لننتبه أن هذه الثانية هي الأعم وأن العولمة هي التي تدور في فلكها لا العكس. لا يتعلق الأمر هنا بتلك الرؤية المحدودة للاقتصاد ودوره في تفجير شكل الدولة/الأمة بصيغتها التي حازتها منذ القرن التاسع عشر في أوروبا، ولكن بعالم يتفجّر وتتغير فيه آليات التحكم.

لم تعد الدول بقادرة على ضبط كل تلك التكنولوجيا وتفاعلاتها الثورية. لم يعد الأمر مجرد دول تتحكم بالتكنولوجيا، لا فهذا صار كلاسيكياً، بل في تكنولوجيا تتحكم في دول وتغير العلاقات الاجتماعية. هنا قد يصبح المخلوق خالقاً والخالق عبداً لما خلق. طبعاً الأمرهنا يظل مفتوحاً أمام الإرادة الواعية لعدم وقوع الإنسان في حالة الاستلاب الكلي وتحقيق شروط إنسانية أكثر عدالة وإنسانية. ولهذا لا بد من العمل ومن التنظيم والتفكير لاستدراك أخطاء الماضي ونواقصه وعيوبه التي جعل فيها من المرأة سلعة جنسية أو عبدا للعمل. هي فرصة إذن أمام المرأة «العربية» التي لم تعد تحت الوصاية ولا الرقابة لتعيد هي من موقعها بناء عالمها الجديد وتصوغ دورها في المجتمع فقد أصبحت حرّة من رقابتنا نحن الذكور على الرغم منّا وهذا لحسن حظها وحظنا.



باحث من سوريا مقيم في باريس

صورة رقيقة من الإسلام في عداء الطائرة الورقية

هالة صلاح الدين

نالت رواية «عداء الطائرة الورقية» (2003) للأميركي من أصل أفغاني خالد حسيني شهرة تستحقها عن جدارة بعد أن تُرجمت إلى ستين لغة وبيع منها ما يزيد على 32 مليون نسخة ثم تحولت إلى فيلم ترشح للأوسكار عام 2007. وأخيراً تخرج علينا في قالب مسرحي على مسرح بلايهاوس اللندني من إعداد الأميركي ماثيو سبانجلر وإخراج البريطاني جايلز كروفت.

وتُعتبر النسخة المسرحية أفضل عمل مقتبس عن رواية على المسارح اللندنية في عام 2017. وقد كان الطيف المهيمن على البيئة الأفغانية وتراثها هو العازف حنيف خان القارع للطبول والسلطانيات الموسيقية على خشبة المسرح.

يتألف الديكور المتقشف من أعمدة خشبية تظهر كفناء أفغاني ثم توحي بناطحات سحاب في ولاية نيويورك فيما تتوسط سقف المسرح طائرة ورقية هائلة على شكل مروحة. تنسدل ويتفرق جانباها فنبصر ستارة تحجب عن أعيننا جريمة نكراء، كذلك تُقوم مقام شاشة عرض تتحكم في الظل والضوء وتُبرز مشاهد تنتمي إلى الثقافتين الأفغانية والأميركية.

سرديات بطولية

في قرار كسول وجِد في المباشرة، لا التحليل، غايته، التصق النص بمتن الرواية متأثراً برؤاها وتراتبية انعطافاتها بالرغم من صعوبة تحويل أيّ رواية إلى نص مسرحي. ففي لغة مسرحية مقتضبة تلقي بظلالها على نماذج إنسانية واقعية تمتد على نحو ثلاثة عقود وتترامى بين قارتين، يتعذر تغليف السرديات البطولية المخترِقة للقارات في كبسولة تخنقها خشبة المسرح مكانياً وزمانياً. لذا جاءت مشاهد المسرحية وكأنها منظومة من الأحداث الكرونولوجية التي تنقل الرواية في أمانة شديدة.

كما أن طبيعة المسرح الحكائية الأقرب إلى الوعظ والتكثيف الزمني الواجب في الفن الدراماتورجي سمحا للمسرحية بأن تكون أخلص للرواية من الفيلم السينمائي بكل ما فيه من مد وتطويل ومؤثرات بصرية تشوّش على البعد الإنساني. وهو ما يزجعنا إلى سمة بسيطة الطابع في مسرح يضم راوياً وجمهوراً باعتبارهما علامة على حكي موغل في القدم يتكشف في أعتق صوره بجمل أقرب ما تكون إلى الشعرية.

دوغما الدين

سوف نقف على سمات شكسبيرية في كيفية أسر المسرحية لكل عاطفة بدائية قد نتخيلها على مدى ساعتين وأربعين دقيقة. خداع، خيانة، حب، قتل، تشرد، تيتم، اغتراب، عار، تنمر، تقاليد القبيلة ودوغما الدين، بل وألعاب الطفولة وبراءتها. وكلها اقترنت بأفغانستان المتأرجحة على شفا الحرب. ومهما كان لون بشرتك، سوف تتماهى مع أنسجة ثقافية وشعائرية تتفتق عن أجواء الحرب والأسلمة. والمفارقة أنها لا تُنتج في قاعة عرض أوروبية أيّ أنساق من إجزوتيكية الاستشراق.

تستهل المسرحية بسماء عاجة بالطائرات الورقية بكابول في منتصف السبعينات من القرن العشرين. الخاسر هو من تسقط طائرته، ورغم خسارته قد يجني آخر فوزاً، وهو العداء إليها ليلتقطها قبل الهاوية. نبس الطفلان أمير وحسان بكلماتهما الأولى معاً ولم يفترقا إلا في لحظة الشدة. ينهض بدور أمير ديفيد أحمد باكستاني الأصل بينما يتقمص أندري كوستن دور حسان صديق طفولته.

وفي بطولة الطائرات الورقية يتوقع حسان الخبير في فن الالتقاط طائرة أمير حين تهبط من الأعالي «لتتطهر روحه». يقول لأمير بنبرة المخلص، «سأفعلها من أجلك ألف مرة» وهما يلعبان ألعاباً إيمائية في تشبثهما بخيوط الطائرات الوهمية.

الواحد منهما نقيض الآخر. أمير ابن تاجر ثري من قبائل البشتون المتمتعة بامتيازات كاسحة، والآخر خادمه حسان المنتمي إلى أقلية هزارة. نال أمير حظاً من التعليم فيما لم تسعف الحياة حسان بهذا الشرف. وقد كان على حسان أن يخضع لصديقه الأناني الطافح غلاً والذي يعلّمه كذباً أن كلمة «عبيط» تعني «ذكياً».

خناق ديني وسياسي

ما يفوق فداحة الهوة الاجتماعية بينهما كانت خيانة أمير لحسان



عندما يرى المتنمر أسيف -وهو أحد محبي هتلر والقائم بدور متأسلم من طالبان- يغتصبه دون أن يحرك قيد أنملة للدفاع عنه في مشهد بدا لنا غامضاً على استحياء شديد. هل كانت الغيرة تأكل أمير من حسان لمهارته في العدو أم أنه على تمرده انتصر لانتمائه الديني المتأصل ووقع أسيراً للتحامل الطبقي المحدق به؟

وعلى حلبة تؤطر المضامين النفسية والعرقية لبلد اختبر انقلابات اجتماعية وزلازل سياسية، نستخلص أن اغتصاب طفل ما هو إلا رمز لنهب بلد بأكمله على يد السوفييت. فالمسرحية تتتبع مصير الطفلين حتى عقدهما الرابع بدءاً من الحكم المعتدل نسبياً في السبعينات من القرن الماضي وعلى امتداد هيمنة طالبان على أفغانستان والشتات الناجم عن حالة الخناق السياسي عقب الاجتياح السوفييتي حين أرغم أمير وأبوه على الهرب إلى كاليفورنيا ومعاناة الأسرة الصغيرة في «هجرتها المقدسة إلى أرض الحرية». وبعدها تسجل المسرحية بمشاهد مفرطة الصراحة حيوات المسلمين المهاجرين عقب أحداث 11 سبتمبر.

انقلاب على الأعراف

مع ذلك يهضم العرض تيارات الأحداث في باطنه دون ادعاء صحافي إلا أن المؤسف هو اتكال المخرج على شابين بدلاً من طفلين خلال الفصل الأول مما أطاح بواقعية العرض. ففي عصر يقدّر الواقعية المجردة، يصير هذا التشوش في الأدوار انقلاباً غير حميد على الأعراف الدرامية المتعارف عليها.

وعلى ذكر الإخفاقات، لا تصمد مهمة الراوي ثقيلة الوطأة أمام مونولوجات ملحة بأسلوب الفلاش-باك يلعن فيها أمير نفسه، مصحوبةً بتعليقات تنزغ على هامش كل حوار فلا تخلف فرصة لمعاول الإيحاء أن تحفر خيالاً في النص. ومع أن تكنيك الذاكرة حضر ليبث حياة في النوستالجيا والبحث عن الذات، يضيع في الطريق كثيرٌ من التشويق فيما يتعلق بمصير أمير الذي يواجه

ذات يوم الموت.

وحين يقرر المؤلف أن يترك الحوار ليتكفل بهواجس الشخصيات، يتطرق إلى علاقة الأب بابنه في إطار من الطموح البطريركي الذي لا يلقى إلا الإحباط من جانب الأب والتحدي من جانب الابن. لطالما بغض الأب موهبة ابنه الشعرية وشغفه بأبيات القدامى معتبراً إياها دليلاً على الضعف وعدم الرجولة.

براثن طالبان

في النهاية يؤوب أمير إلى أفغانستان شاباً بضمير هصرته المواجع. إنها تيمة أهلكتها الأقلام لا تنقصها التناصات الأدبية المبتذلة: العودة إلى الوطن من المنفى بعين النقد أو الحنين. ولكن أمير يذهب بقلب ملكوم يُسلّم بتلقي العقاب أياً كان فيجد خلاصاً بعد عقود من أشباح حامت حول فعلته، «ثمة طريقة لكي نكون صالحين مرة أخرى». وفي منعطف درامي مبالغ فيه، يكتشف أن حساناً هو في الحقيقة أخوه غير الشقيق بعدما استباح أبوه أمَ حسان.

اللافت للنظر هو أنه بالرغم من الاستقطاب الظاهري المتمثل في انتماء المغتصب لقبائل البشتون، نتقصى في حكمة الأب وبراءة الطفلين نسخةً غاية في الرقة من الإسلام لا نراها عادةً في الأدبيات الأجنبية. فالأب يمنح كل كسرة خبز وكل نتفة لحم إلى الفقراء في عيد الفطر ويتصدى بدافع الإيمان الحق لجندي روسي مصمم على اغتصاب امرأة. ويقول عن طالبان، «فليعاونوا الله إن وقعت أفغانستان بين أيديهم».

ومع تسلح التاجر بالمفاهيم الليبرالية وعثوره على القيم المدينية ملاذاً قبل أن تستحيل بلده منطقة حرب بالوكالة، يجري على لسانه ما ينتقد شيخ ابنه، «افهم هذا وافهمه الآن. لن تتعلم قط أي شيء ذي قيمة من أولئك البلهاء الملتحين».

إشارات مطمورة

في تحليل المسرحية لواقعة تختبر شجاعتنا في خضم النكبة، تستشرف حيثيات المستقبل لتؤذن بالاحتلال الأميركي لأفغانستان في إشارات مطمورة عن العلاقة «المريبة» بين البلدين. لن تستقبل أميركا المهاجرين فحسب، وإنما ستحل هي نفسها ضيفاً ثقيلاً عليهم ذات يوم.

إن حياة واحدة قد تمثّل تاريخاً مكتملاً في عالم من الفتن الدينية والسياسية. وقد تمكن هذا البورتريه التاريخي من التسلل بأقدام بطيئة من الخاص حيث تنقلب حياة ولدين رأساً على عقب إلى العام الملحمي حينما يطير أحدهما عبر الحدود لينشد حياة اللاجئين بين أحضان الغرباء.

ومع تلخيص «عداء الطائرة الورقية» للجَيشان الحربي الذي التهم منطقة موبوءة بالهلاك على مدى ربع قرن، بمقدورنا أن نتلمس في المسرحية بعداً معاصراً لما يعانيه العالم الآن من أزمة إنسانية كبرى ضحيتها هم المهاجرون المقهورون من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا.

كاتبة من مصر مقيمة في ليدز/بريطانيا

الكتاب والقارئ العربي «سيلفي»

أشرف صالح محمد

في أواخر الخمسينات من القرن الماضي زار إسرائيل صاحب ورئيس تحرير مجلة «بليتز» الهندية ويدعى ر. ك. كارانجيا، وأجرى حديثًا مطولاً مع موشي دايان وزير الدفاع الإسرائيلي آنذاك، وشرح دايان للصحافي الهندي أن إسرائيل ستدمر الطائرات العربية في مرابضها بضربة سريعة ثم تصبح السماء ملكًا لها، وتحسم الحرب لصالحها، (وهذا ما حدث بالفعل في يونيو 1967) وحينها تساءل كارانجيا باستغراب «كيف تكشفون خططكم بهذه الطريقة؟»، فردَ عليه دايان ببرود «لا عليك فالعرب لا يقرأون، وإذا قرأوا لا يفهمون، وإذا فهموا لا يطبقون».

لقد ترعرعت عدة أجيال عربية على هذه العبارة، وعلى شعار «أمة تقرأ لا تقرأ»، وعلى إحصائيات صدّرها لنا الغرب ونقلها لنا الإعلام العربي بمختلف وسائله على أنها من المسلّمات، بدايةً من العربي يقرأ صفحة، وصولاً إلى خرافة نصيب العربي من القراءة ست دقائق على مدار العام. حتى أن النخبة العربية قليل منها مَنْ خرج من هذا التيه، فارتفع صوت طه حسين (1889-1973) «إن القاهرة تكتب وبيروت تطبع وبغداد تقرأ»، لم يكن بالطبع يعني أن بغداد لا تنشر ولا تكتب، أو بيروت لا تكتب ولا تقرأ، أو أن القاهرة لا تنشر ولا تقرأ، وإنما كان يعبّر عن التكامل بين الأطراف الثلاثة «الكتابة والنشر والقراءة»، والتكامل بين العواصم الثلاث للثقافة العربية في بلاد نهر النيل وبلاد الشام وبلاد النهرين دجلة والفرات.

الصورة الآن ليست وردية، لكن الإصرار على النظر إلى النصف الفارغ من الكوب يذهب بنا بعيدًا عن المأمول، قد تكون نسب القراءة في الوطن العربي متدنية عن الآخر، لكن بدلاً من العويل، هل بحثنا عن الأسباب داخل المجتمع؟

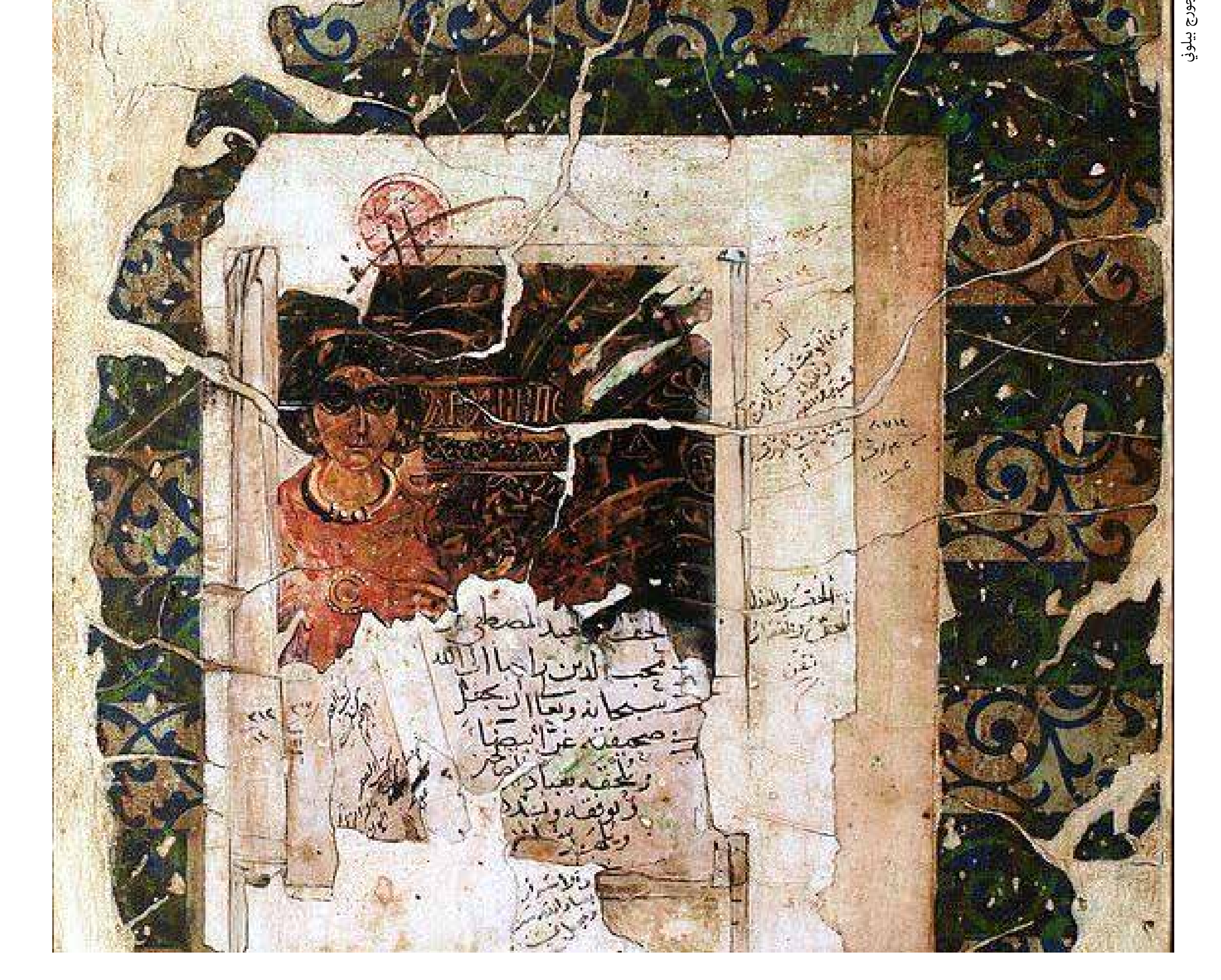
إن العزوف عن القراءة ظاهرة عالمية لا تقتصر على بلداننا، وربما يظن بعضهم أن قراءة الكتب في البلدان الغربية هي اليوم في أوج ذروتها وازدهارها، وهذا أمر يثير الاستغراب حقًا، وينمّ عن عدم الإحاطة بمدى تراجع قراءة الكتب في تلك البلدان.

صحيح أن الإقبال على قراءة الكتب في الغرب لا يزال كبيرًا، لكنه انخفض كثيرًا منذ ظهور الإنترنت، فالجيل الجديد في كل أنحاء العالم يبحث عن بدائل أخرى للكتاب عبر المدونات والمنتديات ومواقع التواصل الاجتماعي.

إن مؤشر القراءة العربي الذي أطلقته «قمة المعرفة 2016» بالتعاون مع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي ليسلط الضوء على واقع القراءة في العالم العربي، وذلك بهدف تحديد المفاهيم الخاصة بالقراءة وقياس الوضع الثقافي العربي على خريطة القراءة ومستويات التنمية الثقافية في المنطقة؛ أوضح أن العرب يقرأون بمتوسط 35 ساعة سنويًا. والحق أن الجيل العربي الجديد لم يعد يقرأ الكتب، إلا نادرًا، لأسباب عدة، في مقدمتها أساليب التعليم والنشأة، ووسائل الإعلام المتعددة، وضيق الوقت، ومشاغل الحياة اليومية، وارتفاع أسعار الكتب، حتى أن ركاب المترو والقطارات في الدول الأوروبية باتوا منشغلين بهواتفهم الذكية أكثر من انشغالهم بقراءة الكتب أو الصحف، كما كان الأمر خلال العقود الماضية، مما يقدم دلائل مخيفة على أن القراءة أصبحت ضحية لضريبة العصر.

صحيح أن القرّاء العرب ازدادوا ولم ينقصوا، ولكن بالنسبة إلى القراءة الجادة فهي قليلة منذ زمن قديم، فالقرّاء الجدد يميلون إلى المواد الخفيفة، وهناك فئة من القرّاء لا سيما الشباب، فبحكم مغريات هذا العصر أصبحت تجذبهم الكتب ذات الطابع الخفيف والمباشر، وأغلبها باللغة العامية، واللهجات المحلية، لأننا نشهد اليوم تراجعًا كبيرًا في الإقبال على اللغة العربية، لأن الطلاب ينشأون على النفور منها، وقد يُقبِلون بدلاً منها على غيرها من اللغات، وذلك تبعًا لنوعيّات المدارس الابتدائية وطرائق التعليم داخلها في بلداننا العربية، وما يصحُ على المراحل الابتدائية لا بدّ له من الانعكاس على المراحل اللاحقة المتوسطة والثانوية والجامعية.

في زمن مضى كنّا نسير في الشوارع فنرى الأرصفة وقد زُينت بالعناوين المتعددة ابتداءً من الشعر إلى القصة والرواية وبعض القواميس وكتب التاريخ والجغرافيا، بل قد نجد في كثير من الأحيان أمهات الكتب مستلقية في ركن ركين جنبًا إلى جنب مع الكتيبات والدوريات، فأين كتابنا العربي الآن؟!



جورج بيلوني

الكتاب قبل أن يصل إلى يد القارئ يمرّ بمراحل عديدة من التأليف إلى الطباعة إلى النشر، أقصد الكتاب المتميّز، فما زالت مشكلات عديدة تواجه صناعة الكتاب في الوطن العربي وتفرض عليه قيودًا كثيرة مثل الرقابة السياسية، والعزوف عن القراءة، والسرقات الأدبية، والكتب الرديئة التي تسيء إلى الكتاب الجيد، وعدم الاهتمام من المؤسسات الثقافية حكومية ومدنية، إلى جانب عدم وجود دار وطنية تُعنى بالنشر وتعمل على تسويق الإبداعات المحلية والتعريف بالكُتّاب والعمل على ترجمة نتاجهم إلى لغات عالمية، كل هذه العوائق وغيرها تساهم بل تقف حاجزًا أمام صناعة الكتاب.

علينا أن نضع نصب أعيننا أن الحصول على جيل من المثقفين القرّاء في المستقبل القريب (البعيد) يحتاج إلى جهد جهيد، ووضع تنظيم وتخطيط مدروس لتنمية عادة القراءة والمطالعة عند الأطفال، وأن يكون هناك تشجيع دائم لأولياء الأمور على شراء الكتب غير المقرّرة في المناهج، كما يجب أن تكون كتب الأطفال على درجة عالية من الإخراج الجيد والمشوق حتى بالنسبة إلى الكتب المقرّرة في المدارس، فإذا صح الغرس طاب الثمر، فالقراءة المتنوعة والحرّة هي المنقذ من الظلام والظلاميين، وهي التي تشكل وعيًا مستقلاً لمواجهة أصحاب الفكر الأحادي المتطرف.

إن توحيد التشريعات والقوانين العربية المتصلة بشؤون النشر والطباعة والتداول والتسويق سوف يكون خطوة ممتازة من شأنها أن تزيل العقبات التي تعترض طريق الكتاب العربي، فتوحيد الجهود هو السبيل للنهوض بالكتابة والنشر والقراءة، حتى لا يأتي السائح إلى بلداننا ليأخذ «سيلفي» مع الكتاب والقارئ العربي وهما في النزع الأخير.

كاتب من مصر

حرس سوهارتو الأفظاظ

وجدي الأهدل

استقبل الرئيس (سوهارتو) الوفد الإعلامي الفرنسي الذي وصل إلى إندونيسيا لإجراء مقابلة تلفزيونية مع فخامته.

حين أتى الدور على (جان) مقدم البرنامج لمصافحة الرئيس، مشى مُفرّجاً بين ساقيه وكفه الشمال أسفل ظهره، وتكلم متظاهراً بـ»الإعياء» وهو يُنقّل بصره بين الرئيس ومترجمه:

•**جان:** سيدي الرئيس حرسك الخاص، هؤلاء الأفظاظ.

•**سوهارتو:** (أمال رأسه للأمام وكأنه يريد أن ينطحه) ما بهم؟

•**جان:** لقد فتشوني ثلاث مرات وبخشونة تصل إلى حد التحرش!

•**سوهارتو:** (يشخر ساخراً منه) خخخ! جميع وزرائي وقادة جيشي يتعرضون لهذا الإجراء يومياً ولم أسمع أحداً منهم يشتكي.

•**جان:** إذا كانت الترتيبات الأمنية مشددة هكذا فإن أيّ وزير أو قائد عسكري يعمل تحت إمرتكم لن يمر عام إلا وقد أصبح مثلياً بسبب التفتيش الذي لا يكل في مناطقه الحساسة!

ضحك (سوهارتو) وأسرّها في نفسه.

جهز الفرنساويون الكاميرات والميكروفونات ولمبات الإضاءة وانتظروا ريثما يفرغ فني الماكياج من توظيب السيد الرئيس.

قبل الإذن بإجراء المقابلة، دخل ساحر نحيل مُحدّب القامة، سحنته لا تشبه سحن الجاويين، في رأسه فجوتان كبيرتان فيهما عينان صغيرتان، ورائحته كروحه مُقبضة. قام بالتعزيم مستعيناً بالبخور لتحصين سيد الأمة من الأرواح الشريرة.

أكل فخامته طبقاً من «البودنج» وبعد ذلك أعلن أنه صار جاهزاً.

بعد جولة من الأسئلة الروتينية الباردة، دخل (جان) على خط الأسئلة الساخنة:

•**جان:** فخامة الرئيس، هناك اتهامات لسيادتكم بأنكم تحكمون الشعب بالحديد والنار.. ما هو ردكم على هذه الاتهامات؟

•**سوهارتو:** هذه مبالغات.. المعارضة كما تعرف تحب أن تشوّه سمعتي.. الحقيقة أنني أحكم هذا الشعب بـ«...» فقط.

•**جان:** (يهز رأسه ولا يُخفي امتعاضه) هذه شجاعة أدبية من فخامتكم أن تعترفوا علناً لوسائل الإعلام والعالم بسر بقائكم الطويل في السلطة.

•**سوهارتو:** سأفشي لك سراً آخر، أنا زُرقت بقوة ألف رجل، ولذا أنا المؤهل أكثر من غيري لحكم هذه البلاد! (يضحك ضحكة فاسقة وتتموج كرشه الكبيرة).

•**جان:** هل صحيح أن الـ«C.I.A» صوّرت لك فيلماً جنسياً مع إحدى عشيقاتك وأنهم يبتزونك بهذا الفيلم؟

•**سوهارتو:** أنا مثلك سمعت بهذا الكلام ولكن لم يصلني أيّ شيء رسمياً.. وأنا أنتهز فرصة هذا اللقاء التلفزيوني لأقول للأميركان إذا كانت لديكم أيّ أفلام جنسية فإنها لن تخيفني.. أنا فخور برجولتي، وعندما تُفرجون عنها فسوف أطلب بثها على التلفزيون الحكومي الإندونيسي لكي يعرف الشعب أنني فحل!

ينفجر المخرج والمصورون في الضحك بعدما سمعوا جواب فخامته من فم المترجم.

•**جان:** المعارضة تتهم الرئيس سوهارتو بتزوير نتائج الانتخابات.. ما هو ردكم على هذه المزاعم؟

•**سوهارتو:** (يُقوّس أصابعه كمخالب نسر ويُصوّبها في وجه مُحدّثه) أودّ أن أرد على سؤالك بسؤال.. هل إله الكون ديمقراطي؟

•**جان:** (يفكر) آه.. لا.

•**سوهارتو:** بالطبع لا.. ولكن لو افترضنا جدلاً أن هناك انتخابات.. قل لي بصراحة يا جان، لمن كنت ستصوّت؟

•**جان:** أنا شخصياً لربما كنت سأقف في صف المعارضة وأصوّت لمصلحة الشيطان (يضحك حتى تتورد وجنتاه).

•**سوهارتو:** الديمقراطية أكبر أخطاء هذا العصر وأنتم السبب.. هل تعلم لماذا إله الكون ليس ديمقراطياً.. لأنه لو سمح بإقامة انتخابات على طريقة الرجال البيض الحمقى فإن الاحتمال الأرجح أن يفوز الشيطان ويُزيح الإله من عرشه! الإله ليس ديمقراطياً لأن حكمته لا متناهية، وكذلك أنا.

•**جان:** سيدي الرئيس يقال إنك تستعين بالسحرة للقضاء على خصومك؟

•**سوهارتو:** (يُضيّقُ إحدى عينيه) نعم.

•**جان:** هل يمكن أن نتوسع أكثر حول هذه النقطة؟

•**سوهارتو:** لديّ لفيف من السحرة والساحرات رهن إشارتي، ومهمتهم التنبؤ بخصومي المستقبليين فأردعهم قبل أن يشرعوا فعلياً في أذيتي.

•**جان:** أفهم أنك تعاقب الأبرياء لمجرد الشك في أنهم سيعارضونك مستقبلاً؟

•**سوهارتو:** نعم.

•**جان:** ولكن هذا فظيع.. لم يسبق في التاريخ كله أن عوقب مواطنون بالسجن والموت على جرائم لم يرتكبوها بعد!

•**سوهارتو:** أتمنى أن تقرأ التاريخ وتحاول الفهم حقاً.. أنا قرأت التاريخ بدقة واستنتجت أن تاريخ البشرية بإيجاز شديد هو أن تقتل عدوّك قبل أن تتاح له الفرصة ليصير عدواً لك.

•**جان:** يبدو أننا نقرأ في تاريخين مختلفين!

•**سوهارتو:** (يرد بغلظة) لا.. هو التاريخ نفسه.. ولكنك أعمى بسبب المثالية الزائفة التي تربّيت عليها في الغرب.. ماذا عن فرعون مصر الذي أعدم جميع المواليد اليهود في سنة معينة للتخلص من عدوّه موسى؟ وكذلك الرومان الذين أعدموا المواليد خوفاً من ظهور المسيح.. في العصور القديمة كانوا يقتلون أعداءهم بعد خروجهم من بطون أمهاتهم مباشرة، وأما أنا فأكثر رحمة منهم، وأسمح لأعدائي أن يعيشوا سنوات أكثر.

•**جان:** (بلهجة حذرة) هل أخبرك هؤلاء السحرة عن نهايتك؟

•**سوهارتو:** لقد أخبروني عنها، وأنا ممتن لله على نهايتي الطيبة.

انتهت المقابلة على خير وارتاح فريق العمل. صحبهم فخامته مودعاً إلى بوابة قصر «مرديكا» ويده مشبوكة بيد (جان) تعبيراً عن المعزة التي يكنها له، تأثر (جان) بهذه اللفتة الكريمة:

•**جان:** سيدي الرئيس سعدنا باللقاء معك.. بكل صدق أجزم أن هذه هي أهم مقابلة تلفزيونية أجريها عبر مساري المهني على الإطلاق.

•**سوهارتو:** ولعلها الأخيرة.

•**جان:** (يبتسم ويميل بجذعه للخلف) لماذا؟ هل تنوي سجننا؟

•**سوهارتو:** لا.. ولكن الساحر الذي رأيتموه يباركني أخبرني أن مكروهاً سيحدث لكم.

•**جان:** (يقهقه ويطرق جمجمته بسبابته ثلاث مرات) هل أخبرك كيف بالضبط؟

•**سوهارتو:** قال إنه رأى كل شيء (تتندى عيناه بالدمع) ورغم ذلك سوف أفعل ما بوسعي لتنجو يا جان.

شحب وجه (جان). اليقين الذي كان يتكلم به الرئيس وصل أثره إلى نخاع عظامه.

في اليوم التالي أراد (جان) خداع الرئيس، وبدلاً من أن يتوجه إلى المطار، ذهب مع طاقمه إلى الميناء واستقلوا سفينة ركاب متجهة إلى سنغافورة. بزروا الأمر لمرافقيهم -وهم ضباط أمن بملابس مدنية- أنهم يرغبون في التمتع بمباهج واحدة من أجمل مدن آسيا قبل عودتهم إلى أوروبا. وبالطبع لم يكن يحق لأيّ أحد اعتراضهم، ولا حتى الساحر العربي الحضرمي، وعموماً سارت الأمور على ما يرام، ووصلوا بسلامة الله إلى الجنة.

كاتب من اليمن



التاريخ بين نقد المُحدّثين ووعي «المؤرخين» المسلمين

محمد الشهري

استمتعت بقراءة المقال المعنون بـ«نقد الوعي التاريخي لدى المؤرخين المسلمين، قراءة إبستمولوجية» للكاتب القدير أحمد برقاوي في العدد 30 من «الجديد»، والذي تطرق إلى أمر حيوي من جهة موضوعه ومادته. وقد دفعني المقال إلى الإسهام في إيضاح بعض الجوانب المنهجية في كيفية تعاطي علماء المسلمين الأوائل مع «الخبر» بمختلف أشكاله وذلك بشيء من الإيجاز.

قد يميل الكاتب إلى أن القصص القرآني عن الأمم السابقة هو نوع من الأساطير أو الفن الأدبي للتأثير على السامع وقد يميل إلى ذلك بعض المؤرخين العرب المعاصرين، وهذا ليس مجال النقاش، ولكن نقطة ربط الإيمان المطلق بالأساطير عند المؤرخ المسلم -وإن كان هذا غير صحيح بالمجمل كما رأينا- بالوعي الديني فهو نوع من التشويش على الحقيقة.

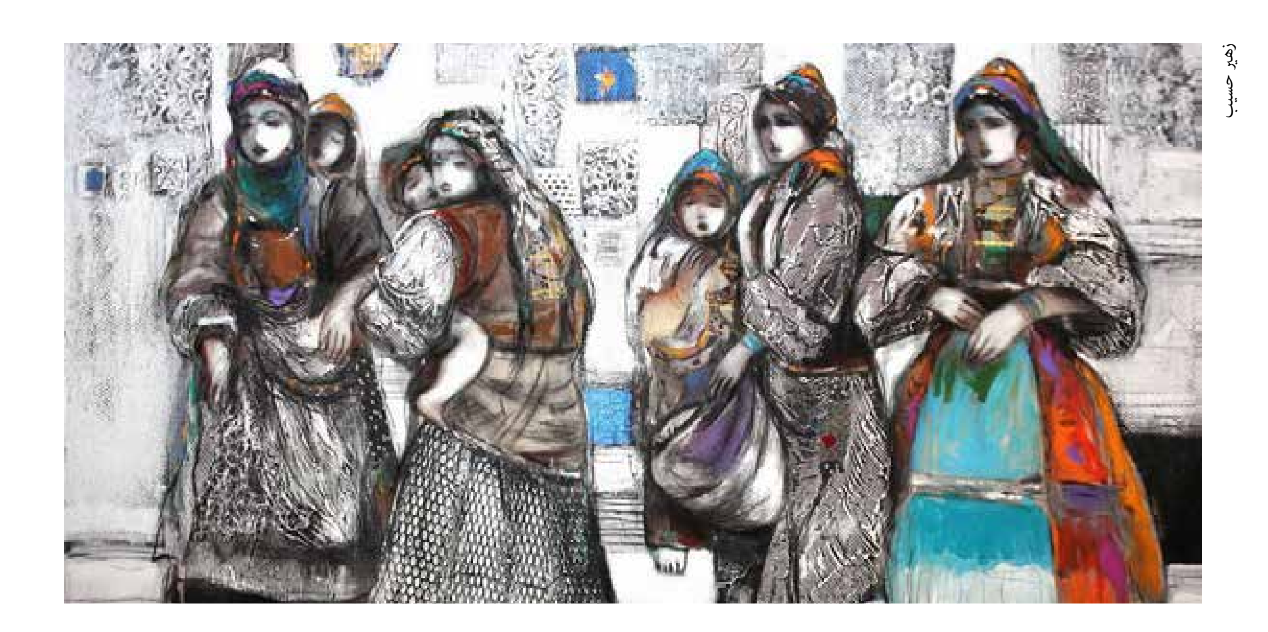
لقد اهتم المسلمون بالأخبار التاريخية في بداية الإسلام، وميّزوا بين نوعين من الأخبار والروايات التاريخية تلك التي تروى عن النبي عليه السلام وسيرته وما صدر عنه من أحكام وأقوال وأفعال وغير ذلك، وأيضاً الروايات عن الصحابة والخلفاء الراشدين الأربعة، وبين تلك التي تحكي عن تاريخ الشعوب وسير الناس ووقائع تاريخية عامة سواء تلك التي حدثت في أمم سابقة أو بين المسلمين أنفسهم. ولا شك أن هذا الاهتمام بدأ بتشكيل الوعي التاريخي لدى المسلمين عامة وخاصة العلماء المهتمين بالشريعة وأولئك المهتمين بالسيرة النبوية. وبسبب حوادث وقعت كان لها تأثير على وحدة الصف الإسلامي بعد وفاة الرسول عليه السلام وعلى مصداقية المنقول عنه بدأ المسلمون يهتمون بالرواية عنه ويتشدّدون في عمّن يأخذوا الأخبار، كما أوجدوا معايير عامة يجب انطباقها على الراوي من حيث الصدق والعدالة والضبط (ضبط صدر وكتاب) وعدم الجهالة (جهالة عين أو حال) وغير ذلك، وأخرى تخص كيفية سماع الخبر وكيفية أدائه، وهذا كان أساساً لما سُمّي لاحقاً بعلم الرواية.

وهذا أيضاً أسّس علما خاصاً بالمسلمين وهو علم الأسانيد التي هي الطرق التي وصل عن طريقها الخبر التاريخي نبوياً كان أو عاماً، وكل إسناد مكوّن من عدة أشخاص يبدأ من جامع الأخبار أو مدونها محدّثا بها عن شيخه أو ممّن سمع منه، وشيخه يروي عمّن سمع منه وهكذا كلٌّ يروي عمّن سبقه حتى يصل إلى من شهد تلك الواقعة التاريخية سواء كانت في عصر النبوة أو في الفترة الزمنية التي تلته.

والاهتمام بسلسلة ناقلي الخبر والتمييز بينهم ونقدهم بدأ مبكّراً في القرن الأول خاصة بعد مقتل عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب وكذلك خروج الخوارج وتكفيرهم لمعاوية وعلي وكثير من الصحابة. وبعد مقتل الحسين كثرت الروايات التاريخية المبنية على التحزب والتعصّب والهوى، فتحرّز كثيرٌ من علماء المسلمين في نقل ما يسمعونه حتى يتثبتوا من موثوقية الأشخاص الرواة. ولعل هذا هو المقصود بمقولة ابن سيرين (ت. 110هـ) المشهورة «لم يكونوا يسألون عن الإسناد، حتى وقعت الفتنة، قالوا: سمّوا لنا رجالكم...». فالرواة هم المصدر الوحيد للخبر التاريخي أو الديني آنذاك فالاهتمام بمرويّاتهم والتثبت منها أُعطى أولوية كبرى وخاصة في حال ندرة المكتوب.

وقد مارس علماء أو نقّاد الحديث (المحدّثون) أنواعاً من النقد ليس فقط فيما يخص رجال الأسانيد بل محتوى ما يروونه من أخبار وأجروا عليها بعض المقارنات والتحقيق والتدقيق والسبر، وقاموا بدراسة علل الرواية والأسانيد وما يحيط بها من أوهام وأغاليط وأطلقوا على ذلك عدة مصطلحات ومفاهيم سجلت فيما بعد في مصنفات تهتم بهذا الفن من النقد كمصطلح الحديث، والجرح والتعديل، والتراجم، وهذا سُمّي لاحقاً بعلم الدراية. وبالنسبة إلى التراجم فقد تمت كتابة ترجمة مفصلة أو موجزة لكل راوٍ روى ولو حديثاً واحداً وبلغ ذلك مجلدات عدة وضخمة.

وهذا قد أدهش المستشرق الألماني ألويس شبرنغر في مقدمة تحقيقه لكتاب «الإصابة في أسماء الصحابة» لابن حجر عام 1856 (الطبعة الهندية)، حيث قال «إن مجد المؤلفات الإسلامية يكمن في كتب سير الرواة، فليس هناك أمّة من الأمم السالفة، كما أنه لا يوجد الآن أمّة من الأمم المعاصرة، أتت في علم أسماء الرجال بمثل ما جاء به المسلمون في هذا العلم العظيم الخطير، الذي يتناول أحوال خمسمئة ألف رجل وشؤونهم».



زهير حسيب

وبالنسبة إلى علماء الحديث فالاهتمام بالإسناد وروّاته كمصادر تاريخية كان الهدف منه معرفة ممن يوثق بكلامه ويتصف بشروط أداء الأحاديث ومعرفة الضابط والصادق من غيره، ولم يكن اهتماماً بذاته وإنما كان لمصلحة المتن ليكونوا أكثر اطمئنانا وقرباً إلى الحقيقة. هذا ما كان في جانب الحديث والسيرة النبوية وسير الصحابة، أما ما يتعلق بالروايات التاريخية والسير العامة وقصص العرب فلم يكن هناك التشدد ذاته من قبل المؤرخين في نقد الأسانيد والأخبار كما يفعل المحدثون إلا نادراً، وإن كان تأثر كثير منهم بالمحدثين في طريقة إيرادهم للوقائع التاريخية بأسانيدها. والتساهل في طريقة نقل المرويّات التاريخية ليس المقصود منه هو السماح بالنقل عمّن اشتهر بالكذب والتزوير أو كثير الخطأ والتحريف فيما ينقل، ولكن إمكانية إيراد مرويات يشوبها شيء من الوهم والغلط اليسير أو قليل من الضبط، وذلك من أجل تعضيد مرويات ثابتة أو مشهورة أو تسليط الضوء على تفاصيل أخرى ليست واردة في أخبار أخرى عن واقعة معينة.

لقد كان الهدف الأول للمؤرخين الأوائل في صدر الإسلام هو الجمع والاستقصاء وتدوين كل الأخبار التاريخية المختصة بسيرة النبي عليه السلام وأصحابه وما أعقب عصرهم إلى زمن المؤرخ، ولم يكن التدقيق والضبط في أول الأمر هو المقصد، فمنطقياً لا بد أن يتوفر أكبر قدر ممكن من المرويّات والنقولات عن حدث ما وبعد ذلك تأتي مرحلة النقد والتحقيق. فمثلاً ابن قيم الجوزية في كتابه «زاد المعاد في هدي خير العباد» والمختص بتفاصيل حياة النبي محمد وأخلاقه وما جرى من حوادث ووقائع في زمنه انتقى ما صحّ لديه ورآه متوافقاً مع المعقول أو المنقول (القرآن وصحيح السنة)، وإن كان لا يخلو كتابه من مرويّات معلولة سنداً ومتناً ولكن حسبه الاجتهاد في ذلك. وهذه العادة أي قيام المؤرخ بجمع كل الروايات التاريخية من مصادرها المسموعة والمكتوبة وتسجيلها في مؤلف واحد لا تدل على انعدام الوعي النقدي لدى هذا المؤرخ، بل قد يعلم بوجود أشياء مناقضة للعقل والمنطق بل حتى للدين فيما يدوّنه، ولكنه قد يرى أن جمع كل شيء في موضوع واحد هو الأهم تاركاً للقارئ الحكم بنفسه وللباحث الملاحظة والاستنتاج.

ومعرفة مثل هذا الصنيع المنهجي يتم التصريح به أحياناً من قبل المؤرخ نفسه. فمثلاً ابن جرير الطبري الذي أورد الكاتب برقاوي عينات من تاريخه المشهور «تاريخ الأمم والملوك»، ذكر في مقدمة كتابه ما يدلّ على ذلك. يقول «... فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين، مما يستنكره قارئه، أو يستشنعه سامعه، من أجل أنه لم يعرف له وجها في الصحة، ولا معنى في الحقيقة، فليعلم أنه لم يؤت في ذلك من قبلنا، وإنما أتى من قبل بعض ناقليه إلينا، وأنا إنما أدينا ذلك على نحو ما أدى إلينا ...».

الأساطير والعقل الإسلامي

ذكر الأستاذ برقاوي أن «المؤرخ الإسلامي تعامل مع الأساطير بوصفها وقائع لا يرقى لها الشك، وخاصة حينما يؤرخ المسلم لتاريخ ما قبل الإسلام». حقيقةً في هذه العبارة نوع من الإجحاف في حق الوعي التاريخي المسلم (خاصة السني). فالأساطير وتداولها في المجتمع العربي والإسلامي بعد ذلك بدأت في الزوال بين الناس منذ نزول القرآن الذي راح يطوّح بالعقل الذي يؤمن بها، بل إن العربي حتى قبل الإسلام يدرك



أن الأسطورة شيء غير موثوق به وليست له مصداقية حتى وإن ترددت في قصصهم، فقضية أن الأساطير دالة على واقع تاريخي بالنسبة إليهم أمر قد يكون مستبعداً، ودليل ذلك أنه حينما اعترض بعض مشركي قريش على بعض ما جاء به رسول الله أرجعوا ذلك إلى كونها جزءا من الأساطير «وإذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا، لو نشاء لقلنا مثل هذا، إن هذا إلا أساطير الأولين» (سورة الأنفال، آية 31). بل إنه عندما تمت ترجمة علوم الأمم السابقة خاصة اليونانية ركزوا على الفلسفات الطبيعية والمنطق والرياضة، واستبعدوا ما امتلأت به كتب التراث والآداب اليونانية والتي لا تنسجم مع الذائقة العربية الإسلامية والتي تعزّزت عبر الوعي القرآني والهدي النبوي.

أما بالنسبة إلى ذكر التاريخ السابق للأمم الغابرة التي قبل الإسلام وتاريخ البشرية منذ آدم فلا يمكن أن يعتبر أن مجرد الكتابة في ذلك دليل الإيمان والتصديق الكامل. فمع إيمان المؤرخين المسلمين بوجود أمم سابقة جاءها أنبياء ورسل كما أخبر به القرآن إلا أن التفاصيل وبعض الوقائع التاريخية التي يحوطها شيء من الخيال وتحفّها الأساطير المذكورة في كتب الأمم الأخرى وخاصة عن المسيحيين واليهود والتي في الغالب تم الاستناد عليها عند البدء في تدوين تاريخ البشرية في كتب التاريخ الإسلامي إنما كان من باب ملء الفراغ التاريخي منذ بداية الوجود البشري إلى مبعث النبي محمد عليه السلام، حيث أن العقل الإسلامي لا يقبل بوجود فراغ في التسلسل التاريخي للبشر ولذلك تم الالتفات إلى الإسرائيليات المسطرة في كتب اليهود والنصارى لملئه، وليس أخذه على شكل يقينيات وأنها تمثل واقعاً تاريخياً لا شك فيه، ولكن للاستئناس وسد الفراغ كما أشار الكاتب إلى ذلك بنفسه.

لا بد عند قياس مدى الوعي التاريخي والنقدي لدى المؤرخين المسلمين القيام بمحاولة استكشاف مناهج البحث والتدوين لديهم في كتبهم أولاً والتي بدورها سوف تقودنا إلى معرفة منهجية علم التاريخ عند المسلمين

بل إن بعض المؤرخين المسلمين ناقش بعض القصص التلمودية والتي وردت في كتب التاريخ والتفسير وحدّد موقفه النقدي منها. فابن كثير مثلا، وهو مؤرخ ومفسر ومحدث مشهور، قال معلقاً بعد إيراده لبعض القصص الغريبة المروية عن بقرة بني إسرائيل المشهورة «... والظاهر أنها مأخوذة من كتب التراث ولكن لا نصدّق ولا نكذّب فلهذا لا يعتمد عليها إلا ما وافق الحق عندنا» وقال عند تفسير سورة (ق) «وقد روى بعض السلف أنهم قالوا (ق) جبل محيط بجميع الأرض يقال له قاف والظاهر لنا -والله أعلم- أن هذا من خرافات بني إسرائيل التي أخذت عنهم...».

أما في كتابه الشهير في التاريخ «البداية والنهاية» فقد خصّص جزءا لنقد الإسرائيليات والأساطير المتداولة عن الأمم السابقة والمدونة في بعض التصانيف التاريخية والدينية ومعياره في ذلك مدى موافقتها أو مخالفتها للنص القرآني والعقل. وقد كان يعرض كثيراً من تلك الخرافات والقصص لبيانها والردّ عليها، كما يدل عليه قوله في كتابه «لولا أنها [أي الأساطير والإسرائيليات] مسطرة في كثير من كتب التفسير وغيرها من التواريخ وأيام الناس، لما تعرضنا لسقطاتها وركاكتها ومخالفتها للمعقول والمنقول» (البداية والنهاية 114/1 و96/5-97).

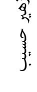
قد يميل الكاتب إلى أن القصص القرآني عن الأمم السابقة هو نوع من الأساطير أو الفن الأدبي للتأثير على السامع وقد يميل إلى ذلك بعض المؤرخين العرب المعاصرين، وهذا ليس مجال النقاش، ولكن نقطة ربط الإيمان المطلق بالأساطير عند المؤرخ المسلم -وإن كان هذا غير صحيح بالمجمل كما رأينا- بالوعي الديني فهو نوع من التشويش على الحقيقة.

ولعل من المناسب أن نذكر جهود الباحث العراقي-البريطاني د. لؤي فتوحي في هذا المجال ودراساته حول الشخصيات والقصص التاريخية المذكورة في التوراة والإنجيل والقرآن ومقارنتها ببعضها لمعرفة أيها أقرب للحقائق التاريخية متتبعاً بذلك مناهج النقد التاريخي المعاصر وعلم الأركيولوجيا. ولعلّي أشير أيضا إلى مناداة المؤرخ اللبناني أسد رستم (ت. 1965) باستخدام منهج المحدثين في نقدهم للأحاديث النبوية لنقد الروايات التاريخية الإسلامية وغيرها في كتابه «مصطلح التاريخ».

ويختتم برقاوي مقالته بجزئيتين حول «الوعي التاريخي والمعقولية» و«الوعي التاريخي في إهاب الوعي الأيديولوجي» وهما أهم وأنفع نقطتين في ظني تم تسليط الضوء عليهما. وأعتبرهما دعوة جادة لعمل مشروع حقيقي لإعادة النظر في التراث التاريخي الإسلامي وتحقيقه، وتبني منهجية علمية خالصة لإعادة قراءة السرديات الإسلامية الكبرى لنكون أكثر قربا من الحقيقة التاريخية.

وأختم بأنه لا بد عند قياس مدى الوعي التاريخي والنقدي لدى المؤرخين المسلمين القيام بمحاولة استكشاف مناهج البحث والتدوين لديهم في كتبهم أولاً والتي بدورها سوف تقودنا إلى معرفة منهجية علم التاريخ عند المسلمين.

كاتب وأكاديمي من السعودية مقيم في لندن




زهير حسيب

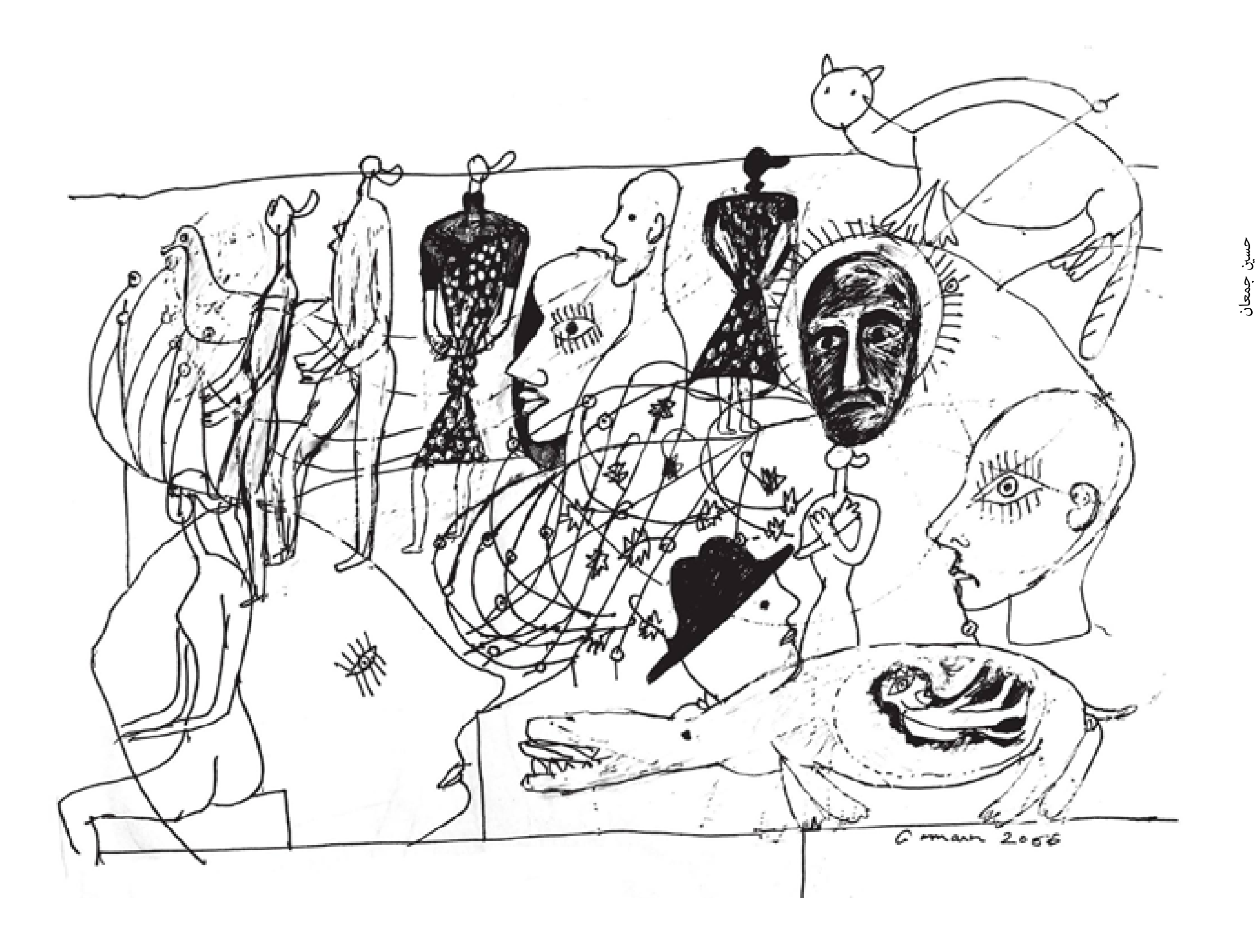



قصائد الحرب

(مقتطفات)

عبدالمنعم المحجوب

من كآبة فبراير
صنعتُ ورقَ بيافرا شفافاً
ألفّ به هذه الترويكا.
***
المكان: طرابلس
التاريخ: 23 مايو 2017
الموضوع: لم يعد أحدٌ يسمع صوت البحر.
***
إنها الحرب تتعرّى
لن تروا دعايةً أرخصَ
لفنّ الموت.
***
تتفاقم الحربُ
بينما يتدلّى الشعبُ متخَماً
من النشيد الوطني.
***
دخان بكثافة حجر أسود يغطي المدينة البيضاء
عيون كحّل السُخام رموشها تحدق في لا شيء
وجنود قدماء يقارنون بين حربين.
***
مساء البارحة
مرّت رصاصة طائشة
ولم تصل بعد.
***
لم يعد هذا الطفل ينام..
كلما أغمض عينيه
تنهار به الأرض.
***
الصرخة الأولى كانت مثل شهقةٍ
ثم خيّم الصمتُ...
من يوقف الآن عويل الأرواح؟
***
لم يحدث شيءٌ
لقد متنا فقط
كما نفعل دائماً.
***
استعادت المدينة عافيتها...
غير أن أصواتاً مألوفةً ونداءات
تضجّ كلّ ليلةٍ من حطام مقهى الكورنيش.
***
بخبرته في الرقص
أراد أن يتفادى لغماً لا يُرى،
سَبَحَ في ضوء أبيض وشموس كثيرة.
***
اختبأتُ من الرصاصِ
خلفَ شجرة نخيل،
اختبأ ظلّي خلف الشجرة المجاورة.
***
بعد كل هؤلاء الآلهة الدمويين
يتهيّأ شعبُ الزومبي



للخروج من تحت الأنقاض.
***
ابتكر الميليشياوي محفظةً
يحشرها في جيبه الخلفي
تَسَعُ مدينةً بأسرها.
***
بعدَ أن مات
تذكّر الميليشياوي
أنه لم يكن حيّاً أبداً.
***
قال الكهلُ بائع البوخا لجيرانه الموتى
كان بإمكانكم أن تختبئوا
في برميل.
***
الطفلُ الذي يبحث عن أمه
تَبِعَ قطةً
قادته إلى معسكر الجرذان .
***
قال الجنديُّ وهو يبحث عن رأسه
لا أكسجين.. ويداي مبتورتان
لا يبدو الفوسفوريُّ مجدياً بعدُ.
***
عاد إلى البيت
لكن الحرب كانت تفاجئه
كلّما التفتَ.
***
ترتعشُ أطراف الولد الصناعية
كلما اقترب
من المدرسة.
***
صرت أحلم أنني بلا رأس
أمشي هكذا دون أن أعرف ما هو الوقت أو أين أنا
هل يجب أن أستيقظ الآن أم عليّ أن أمشي وأمشي؟

شاعر من ليبيا

التجارة والعبادة في الإسلام
الدلالات اللغوية

ناجح العبيدي

فتح الله باب التوبة أمام عباده لكي يغفر لهم الذنوب والمعاصي التي ارتكبوها. لكن غفران الذنوب لا يأتي مجانا، بل يتطلب ثمنا وجهدا من البشر. وكثيرا ما يكون هذا المقابل ماديا ويتّخذ شكل دفع النقود من قبل المؤمن. وتعتبر الزكاة والصدقات من أهم وسائل التوبة والغفران، كما يؤكد على ذلك القرآن في الآيتين 103 و104 من سورة التوبة «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ». هنا تكتسي العلاقة بين الخالق والمخلوق طابعا ماليا واضحا من خلال الربط المباشر بين دفع الزكاة وبين قبول التوبة. ولا يقل هذا الدور التطهيري للزكاة عن أهميتها كأداة لتحقيق التكافل الاجتماعي.

ضمن هذه العلاقة يوحي النص الديني في كثير من المواضع وكأنّ تكفير الذنوب عمليات بيع وشراء في سوق رائجة تشمل الأرض والسماء معا. مثل هذه الأفكار موجودة أيضا في الأديان الكتابية الأخرى، ولعل أكثر أشكالها ابتذالا هي بيع صكوك الغفران من قبل الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى والتي كانت أحد أسباب انطلاق حركة الإصلاح الديني بقيادة مارتن لوثر قبل 500 عام.

لكن تحقيق مبدأ التوبة يحتاج إلى توثيق ورصد للذنوب ووسائل تكفيرها في «حساب» خاص بكل إنسان. مثل هذه الفكرة ترد في عدة نصوص قرآنية ومنها الآيات 19 إلى 26 من سورة الحاقة المكية « فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَاؤُمُ اقْرَءُوا كِتَابِيَهْ (19) إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَهْ (20) فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ (21) فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ (22) قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ (23) كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ (24) وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَهْ (25) وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ (26)». منْ يقرأ هذه الآيات يتصور نفسه وكأنه يطالع مرجعا في المحاسبة المالية. هنا يتحدث القرآن عن كتابين (أو دفترين) كما هو الحال في مسك الدفاتر المزدوج. وما يتعلمه دارس الاقتصاد عن القواعد العامة للمحاسبة ومنها مبدأ التسجيل المنتظم والدائم لكل العمليات المالية دون استثناء يجده أيضا في الآية 49 من سورة الكهف « وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا» وبهذا المعنى يستحق الله بالفعل اثنين من أسمائه «الحسنى»، هما الحسيب والمُحصي لأنه يحسب كل شيء ويسجّل كل شاردة وواردة. وكلاهما من أهم صفات التاجر ورجل الأعمال الناجح. غير أن هذه الصور المعبرة عن المحاسبة بمفهومها المالي (الدنيوي) لم تنفع المسلمين في اكتشاف مبدأ القيد المزدوج الذي شكل نقطة فاصلة في تطور علم الاقتصاد واقتصاد السوق ومهّد للثورة الصناعية، وإنما تركوا هذا الاكتشاف الهام لقس كاثوليكي هو الراهب الإيطالي لوكا باشيولي من مدينة البندقية الذي دخل التاريخ باعتباره أول من قدم عرضا متكاملا عن نظام القيد المزدوج في عام 1494.

تأتي مثل هذه الاستعارات المقتبسة من المحاسبة السائدة في عالم المال والأعمال ضمن ظاهرة أشمل تتمثل في استعمال المصطلحات التجارية في القرآن بطريقة لفتت أنظار الكثير من المؤرخين المسلمين والمستشرقين. وهو ما يؤكد أيضا الأهمية الكبيرة لبحث العلاقة بين النص الديني والنشاط الاقتصادي. ويعتبر المؤرخ وعالم اللغويات الأميركي تشارلز توري أول من قدم بحثا مستقلا في هذا الموضوع عندما دافع في عام 1892 عن رسالة دكتوراه بعنوان «المفاهيم التجارية-الدينية في القرآن» قارن فيها أيضا مع ما ورد في التوراة والإنجيل في هذا الشأن. كما أثار هذا الموضوع منذ البداية انتباه مفسّري القرآن من المسلمين. غير أن كتب التفسير ركزت على كلمة التجارة والآيات التسع التي وردت فيها ومعنى كلّ منها، ولكن دون أن تعطي اهتماما كافيا لألفاظ أخرى مثل: وفى، جزى، خسرَ، قرضَ، أجرَ، باع، ربحَ، كسب، رزق، وزنَ، كتب، حصى، حسبَ وغيرها.

تتكرر كلمة «حساب» في عشرات الآيات المكية والمدنية بمعانٍ مختلفة. صحيح أن المعنى الأكثر تداولا هو العقاب والثواب والجزاء كما هو وارد في عبارة «الله سريع الحساب» التي تنتهي بها العديد من الآيات. ولكن هذه المفردة تُعبّر في مواضع كثيرة عن معنى مقارب للمحاسبة المالية بمفهومها المعاصر. ومنها مثلا وصف الله بالحسيب في عدة آيات «وكفى بالله حسيبا» والتي فسّرها المفسرون بأنها تعني المحاسب والشاهد والرقيب. وكل ذلك يعتبر من وظائف المحاسبة في أيّ مؤسسة اقتصادية في يومنا هذا لأنها لا تكتفي بتسجيل العمليات المالية فقط وإنما تقوم أيضا بحفظ الشهادات (أي السندات) وتوفير البيانات اللازمة للرقابة. كما تتضح العلاقة بين المحاسبة والرقابة في مفهوم ديوان «الحسبة» في الإسلام وموظّفيها الذين يطلق عليه لقب «المُحتسب» والذين يتولون مراقبة التجار والأسواق والأسعار وغيرها.

يرتبط «الحساب» في النص القرآني بمفهوم آخر ذي دلالة اقتصادية ومالية واضحة هو «الإحصاء». ويستخدم هنا بمعنى العدّ وحصر الأحداث وتسجيلها في كتاب: «وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا» (النبأ، 29) أو «وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا» (الجن، 28). وينطلق النص القرآني من أن الرب لا يستطيع أن يطبّق مبدأ العقاب والثواب بطريقة عادلة دون أن يستند إلى تفاصيل مدوّنة في دفاتر. مثل هذه الدلالة نجدها أيضا في استعمال لفظ «كتب» الذي يرد في القرآن أيضا بمعنى «وثّقَ» من منطلق الحرص على توثيق الديون والقروض التجارية منعا للنزاع: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُب بَّيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ» (البقرة، 282). ومن اللافت للنظر أن القرآن خصص أطول آية على الإطلاق (الآية رقم 282 من سورة البقرة) ليؤكد على أهمية وجود كاتب عدل لتوثيق عمليات البيع بالآجل في ذلك العهد في مؤشر واضح على تطور القطاع التجاري والائتماني في المجتمع المكّي في فترة نشوء الإسلام. من هنا يمكن تأييد استنتاج المستشرق الأميركي تيري في بحثه المذكور «بأن فكرة محمد عن الله وكما تظهر في القرآن تُعبّر في سماتها الأساسية عن الصورة المثالية والمبجّلة للتاجر المكّي».

أما أكثر المفردات التجارية انتشارا في القرآن فهو لفظ «الأجر» الذي ورد في أكثر من مائة موضع في القرآن. صحيح أنه يستخدم كثيرا بالمعنى الديني أي الثواب والجزاء في السماء أو بمعنى الصداق (المهر) للزوجة، ولكن حتى هذا التفسير مشتق من المعنى المتعارف عليه للأجر في التعاملات التجارية اليومية، أي المردود المادي مقابل خدمة أو عمل

ما. لهذا تصف الكثير من الآيات الأجر في الآخرة بطريقة تجعل المؤمن يفهم بأن هناك عملية تبادل مادية لا تختلف كثيرا عن عمليات التبادل المألوفة في الدنيا الفانية، وهي في نفس الوقت مجزية ومضمونة النتائج. وبهذا يُطمأن المسلم إلى «أَنَّ اللَّهَ لاَ يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ» (آل عمران، 171). وزيادة في التوضيح فإن هذا المردود المنتظر سيُقدم على شكل «سلع» مادية متداولة حينها وهي في نفس الوقت مغرية بالنسبة إلى مجتمع يعاني شظف العيش: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (30) أُولَٰئِكَ لَهُمْ جَنَّاتُ عَدْنٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِّن سُندُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُّتَّكِئِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعْمَ الثَّوَابُ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَقًا (31)» (الكهف)

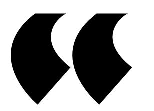
كما يتضمن القرآن نصوصا توحي وكأن تفاصيل العلاقة بين الرب والإنسان منذ ولادته وحتى مماته مثبتة في حساب (أو كتاب). مثل هذه العلاقة التي تشبه إلى حد بعيد علاقة العميل بالتاجر أو المدين بالدائن نجدها مثلا في الآيتين 13 و14 من سورة الإسراء «وَكُلَّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا».

تقوم هذه العلاقة بين الخالق والمخلوق على أساس تجاري صارم حيث تلعب حسابات الربح والخسارة دورا لا يقل شأنا عن دورها في المعاملات التجارية العادية. وبطبيعة الحال فإن النص القرآني يعد المسلم بالربح ويتوعّد الكافر بالخسارة: «وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (آل عمران، 85). مثل هذه النصوص تجعل من اعتناق الدين ما يشبه صفقة تجارية بين طرفين. وفي إطار هذه الصفقة يمكن للمسلم أن يبيع بضاعته بالآجل على أمل أن يحصل لاحقا على ما يعادلها أو أكثر. لذا تدعو عدة آيات المسلم للإنفاق في «سبيل الله» وتغريه مقابل ذلك بأجر مضاعف: «مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ وَلَهُ أَجْرٌ كَرِيمٌ» (الحديد، 11).

ومن اللافت للنظر هنا أن الله الذي يحرّم على عباده التعامل بالربا، يبيح لنفسه دفع الربا لأنه لا يكتفي بردّ القرض وإنما يدفع أضعاف قيمته. لكن هذه الشبهة لم تمنع البنوك الإسلامية من اعتماد تسمية «القروض الحسنة» والتبشير بها كبديل لما يدعى بالقروض الربوية.



لا توجد خلافات كثيرة حول سبب لجوء القرآن لاستعارة الصور التجارية في سياق الدعاية للدين الجديد، إذ يرى كثيرون بأن القرآن خاطب العرب حينذاك بلغة يفهمونها، لا سيما وأن التجارة كانت محور النشاط الاقتصادي في مكة وكانت من الأشياء التي اعتاد أهل مكة مزاولتها منذ قرون



وكما هو حال الميزانية الختامية التي تُظهر النتيجة النهائية (الربح أو الخسارة) في نهاية العام المالي من خلال المقارنة بين كفّتي الأصول والخصوم فإن القرآن أيضا يتحدث عن «وزن»، أي ميزان له كفّتان بحسب الحديث النبوي، ويكون الحكم يوم القيامة: «وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَن ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَٰئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُم بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ» (الأعراف 8 و9). هنا يظهر الله وكأنه يوازن بين الحسنات والسيئات مثله مثل التاجر الذي يوازن بين الأرصدة المدينة والدائنة لكل عميل.

من الواضح أن جميع الصور المجازية المتعلقة بالحساب والأجر والربح والخسارة الواردة في القرآن اقتبست من عالم التجارة السائد تلك الأيام. غير أن العلاقة بين التجارة والدين لا تسير في اتجاه واحد وإنما تنطوي على تناقضات. من جهة هناك آيات تحاول أن تجعل من الإيمان بمثابة تجارة رابحة دوما ولن تتعرض للكساد أبدا: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ» (الصف، 10) أو «إِنَّ الَّذِينَ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّن تَبُورَ» (فاطر، 29). هنا تبدو هذه الآيات وكأنها إعلان تجاري يحاول الترويج لمشروع معين أو سلعة معينة عبر مخاطبة عقلية المستهلك وتحفيز رغباته الدفينة.

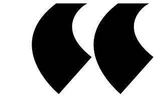
من جهة أخرى تُحذّر بعض الآيات في سور مدنية من تفضيل التجارة على العبادة: «رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ» (النور، 37) أو «وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا» (الجمعة، 11). هنا يعرض النص المقدس نوعا من المنافسة بين الدنيوي والديني في ظاهرة لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا. غير أن هذه التحذيرات لا تنتقص من الموقف الإيجابي لمحمد من التجارة والذي تجسد خصوصا في الإبقاء على الأشهر الحرم وعلى جواز ممارسة التجارة أثناء موسم الحج. ولهذا فرض القرآن على المسلمين الحج إن استطاعوا إلى ذلك سبيلا «لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ» (الحج، 28)، الأمر الذي يعني عمليا تقديم التجارة على العبادة وبما ينسجم مع مصالح قبيلة قريش باعتبارها المستفيدة الأولى من الكعبة. ويظهر هذا الترابط بين الجانبين في صيغة الدعاء الذي يتكرر منذ قرون لكل حاج «حج مبرور وسعي مشكور وذنب مغفور وتجارة لن تبور».

توقّف مفسرو القرآن ومنظرو الاقتصاد الإسلامي أمام توظيف القرآن لمزايا التجارة وفوائدها كوسيلة للترغيب في الدين الجديد والدعاية له ولاحظوا في نفس الوقت الإشكاليات التي يثيرها هذا الأسلوب. للخروج من هذا المأزق توصّل الرأي السائد إلى أن القرآن استعمل لفظ التجارة بالمعنى الحقيقي (التجارة بين البشر) وبالمعنى المجازي (التجارة مع الله) وأن لكلا النوعين مقوّماته ورأسماله وأرباحه. فعندما يقول القرآن «رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ» يقصد النوع الأول، بينما يكون المعني مجازيا عندما يقول «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنجِيكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ». من دون شك يعكس هذا الموقف نوعا من الحيرة لأن تشبيه العبادة بالتجارة هو انتقاص واضح للجانب الروحي للدين ويشير إلى سطحية وابتذال. كما أن القول حرفيا أو مجازا بأن الله تاجر يدخل في مساومات وعمليات بيع وشراء مع عباده يحطّ من قدر العقيدة الدينية نفسها. غير أن هذه الاعتراضات لا تقلل من صحة مبدأ التمييز بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي للنص المقدس. ولو طبق المجاز في إعادة تأويل النصوص الإشكالية في القرآن مثل الآيات التي تحض على قتل الكفار وتلعن أتباع الديانات الأخرى والتمييز بين الناس بحسب العقيدة والجنس وغيرها، فإن هذا الأسلوب يمكن أن يفتح بابا واسعا أمام محاولات تجديد الخطاب الديني.

في المقابل لا توجد خلافات كثيرة حول سبب لجوء القرآن لاستعارة الصور التجارية في سياق الدعاية للدين الجديد، إذ يرى كثيرون بأن القرآن خاطب العرب حينذاك بلغة يفهمونها، لا سيما وأن التجارة كانت محور النشاط الاقتصادي في مكة وكانت من الأشياء التي اعتاد أهل مكة مزاولتها منذ قرون ويفعلونها عمليا كل يوم في حياتهم. وبالتالي فإن القول بأن المؤمن يُقدّم من خلال أعماله الخيرة قرضا إلى الله وسيستعيده لاحقا على شكل جنات تجري من تحتها الأنهار، لن يكون غريبا على مسامعهم وقد يساعد في تقريب تعاليم الجديد إلى أذهانهم.



لا يستبعد أن تغلغل الطابع التجاري إلى النص المقدس للمسلمين وهذا الاختلاط بين الجوانب التجارية والدينية يُسهّل على أحزاب الإسلام السياسي المتاجرة بالدين. فقد اتهم القرآن أصحاب الكتاب من اليهود والمسيحيين في عدة مواضع بالمتاجرة بالإيمان



وكثيرا ما يشار في هذا الخصوص أيضا إلى حقيقة أن محمد نفسه وعددا من أصحابه المقربين كانوا تجارا ويعرفون مزايا التجارة وأسرارها. وقد لعبت أحداث معينة دورا كبيرا في تطور محمد التاجر ومحمد النبي على حدّ سواء. وتجدر الإشارة هنا إلى سفراته قبل نبوّته إلى الشام بهدف تعلم التجارة. وتتحدث كتب السيرة عن سفرتين على الأقل، الأولى مع عمه أبي طالب عندما كان طفلا والثانية لصالح التاجرة الثرية خديجة قبل أن يتزوّجها. وبغض النظر عن الأساطير التي تحيكها كتب السيرة عن هاتين السفرتين، فإن من المؤكد أنهما شكلتا منعطفا هاما في حياته وساهمتا في اكتسابه خبرة عملية في التجارة وفي التعامل مع التجار وكذلك في التعرّف على التعاليم الدينية السائدة عبر لقاء رهبان ورجال دين مسيحيين ويهود في فترة كانت المنطقة تضطرم بتحولات عميقة. هذا التشابك بين الطابع التجاري والديني يتجسد أيضا في لقب الأمين الذي ينسبه المسلمون لنبيهم محمد والذي يرجعونه لأمانته في التجارة وحرصه على ردّ الأمانات إلى أهلها. وكما اختلطت التجارة بالنبوّة لدى محمد فإن النبي أضفى على الله صفات التاجر الناجح من خلال وصفه بالحسيب والمحصي والرزاق والقابض والرقيب والغني والديان.

ولا يستبعد أن تغلغل الطابع التجاري إلى النص المقدس للمسلمين وهذا الاختلاط بين الجوانب التجارية والدينية يُسهّل على أحزاب الإسلام السياسي المتاجرة بالدين. فقد اتهم القرآن أصحاب الكتاب من اليهود والمسيحيين في عدة مواضع بالمتاجرة بالإيمان: «وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَن يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِمْ خَاشِعِينَ لِلَّهِ لَا يَشْتَرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ» (آل عمران، 199). لكن هذه الصفة تنطبق حاليا أكثر على الإسلاميين. وتتجلى المتاجرة بالدين بأشكال عديدة منها الاستغلال السياسي للدين من أجل القفز إلى السلطة



مقال

والاستغلال الاقتصادي للدين من خلال الترويج لأنشطة معينة بهدف تحقيق الربح السريع بدعوى أنها تتماشى مع الشريعة.

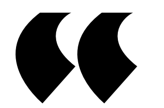
لكن السؤال الأهم الذي يطرح نفسه بقوة عند الحديث عن الطابع التجاري للقرآن هو: لماذا لم ينجح الإسلام حتى الآن في إنجاز تجربة متميزة في مجال التنمية الاقتصادية رغم كل هذا الترويج لمزايا التجارة في القرآن، بينما استطاعت الحضارات الأخرى القائمة على التعاليم والقيم المسيحية واليهودية والبوذية ومؤخرا الهندوسية في تقديم نماذجها الخاصة؟ فهل يقف الإسلام عائقا على طريق التنمية والتقدم والحداثة؟ أم أن تعاليم القرآن التجارية التي تحض على الوفاء بالكيل والميزان والالتزام بالعقود والتكافل الاجتماعي والعدالة وتنهى عن أكل المال بالباطل وعن الاحتكار وغيرها يمكن أن تشكل أساسا لنهضة اقتصادية حقيقية في المجتمعات الإسلامية؟

الإجابة عن هذا السؤال ليست سهلة نظرا لتنوع العوامل والأسباب ولوجود اختلافات كثيرة في تأويل النص المقدس وتفسيره. في هذا الخصوص تمكن الإشارة إلى رأي الشاعر العراقي الشهير معروف الرصافي الوارد في «كتاب الشخصية المحمدية» والذي انتهى من تأليفه في عام 1933. في عدة مواضع من هذا الكتاب يُبرز الشاعر والكاتب الاختلاف الكبير بين القرآن المكي والمدني، وبين سلوك محمد في مكة والمدينة. وفيما يؤكد الرصافي بأن «الدعوة الإسلامية نجحت بالسيف لا بمعجزة القرآن»، يشير أيضا إلى الأهمية الكبيرة التي اكتسبتها غنائم الحرب والجزية في الحياة الاقتصادية للدولة الوليدة.

قبل الرصافي بأكثر من ثلاثين عاما خطرت مثل هذه الفكرة على رائد علم الاجتماع المفكر الألماني ماكس فيبر الذي يعتبر أول من درس العلاقة بين التعاليم والقيم الدينية وبين التطور الرأسمالي وبحث تأثير الدين على السلوك العقلاني داخل المجتمع. صحيح أن الفصل المخصص للإسلام في مؤلفه «علم اجتماع الأديان» مقتضب جدا ولا يزيد عن صفحتين، إلا أن استنتاجاته تستحق الاهتمام. ويشير فيبر إلى أن تديّن محمد في المرحلة المكية الذي كان يتميز بقلة من الأتباع الورعين المؤمنين بفكرة نهاية العالم تحوّل في المدينة إلى دين سيف ودين قتال الأمر الذي ترسخ أكثر مع دخول زعماء القبائل القوية في الدين الجديد. ويضيف



أحد مفاتيح الحل يكمن في الإصلاح الديني. غير أن النجاح في ذلك لا يتطلب تجديد الخطاب الديني فحسب وإنما أيضا إصلاح أنماط التدين السائدة في المجتمع وعلاقتها بالنشاط الاقتصادي. ومن المؤكد أن ذلك لن يتحقق إلا من خلال الإقرار بالطابع التاريخي للقرآن



فيبر بأن الجهاد لم يكن يهدف بالدرجة الأولى إلى حمل الناس على اعتناق الدين الجديد وإنما إجبار أتباع الديانات الكتابية الأخرى على «إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون»، كما تنص على ذلك صراحة إحدى آيات القتال. كما يربط فيبر ذلك بأهمية غنائم الحرب التي رفعت خلال فترة قصيرة الصحابة «الورعين» إلى مصاف الطبقة الأكثر ثراء والأكثر إنفاقا على الحاجات الشخصية والمكانة الاجتماعية. ومما ساعد في ترسيخ هذا السلوك هو أن القرآن والسنة يشجّعان على الإنفاق والبذخ ويحذران من الادخار والتراكم. كل ذلك يتناقض مع معايير وقيم التقشف والزهد والنزعة التطهيرية بالمعنى الأخلاقي والتي يراها ماكس ضرورية لنشوء قيم وأخلاق عمل وانضباط يمكن أن تؤدي إلى سيادة العقلانية الاقتصادية وإلى الانتقال إلى اقتصاد متطور وحديث.

على الرغم من كل الجدل الذي أثاره ماكس فيبر ونظريته القائلة بأن الإسلام يفتقر للعلاقة البناءة بين الأخلاق الدينية من جهة والعقلانية بمفهومها الغربي من جهة أخرى، إلا أن منهج فيبر يمكن أن يساهم في تسليط ضوء جديد على العلاقة بين الدين والاقتصاد في البلدان الإسلامية.

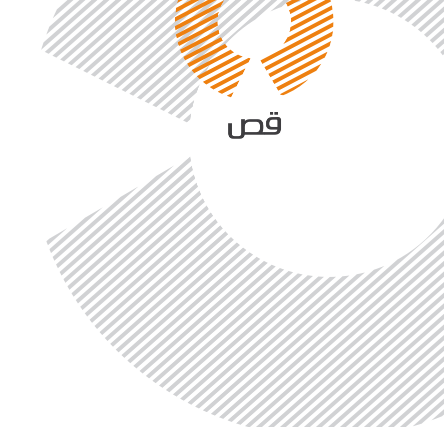
ويرى كثيرون بأن أحد مفاتيح الحل يكمن في الإصلاح الديني. غير أن النجاح في ذلك لا يتطلب تجديد الخطاب الديني فحسب وإنما أيضا إصلاح أنماط التدين السائدة في المجتمع وعلاقتها بالنشاط الاقتصادي. ومن المؤكد أن ذلك لن يتحقق إلا من خلال الإقرار بالطابع التاريخي للقرآن واعتماد أسلوب المجاز في تأويل النص المقدس لكي يتلاءم مع الحياة العصرية.

مثل هذا النهج سيتيح أيضا قراءة جديدة للعلاقة بين التجارة والعبادة في الإسلام وللمفاهيم التجارية الواردة في القرآن بهدف وضع الحياة الاقتصادية في المجتمعات الإسلامية على أسس عقلانية جديدة.

كاتب واقتصادي من العراق



هيلين زغيب



العاشرة صباحاً

تمام هنيدي

لم يكن من المحبب أن يتغيّب أحدٌ عن الاجتماعات في شركة «دلتا كيو»، يعرف الجميع هذا، بمَن فيهم «رام»، مع ذلك، استرق الأخير النظر إلى معصمه؛ ليجد العقرب المشاكس وقد استقرّ عند الساعة العاشرة، ما يعني أنه تأخّر اليوم بسبب هذا الاجتماع اللعين. هبّ واقفاً، اعتذر من المجتمعين بصوتٍ هادئ ومهذّب، جعل من لومه على الرحيل أمراً في غاية الصعوبة. مشى في الممرّات كمَن يسابق الوقت، كان عليه التظاهر بعدم معرفة بعض الأشخاص الذين مرّوا به مبتسمين، فيما يسترق النظر إلى الساعة، كأنه يخاف أن تفلت من معصمه، خفتتْ كلّ الأضواء من حوله، وبدت نافذة المقهى كالضوء في آخر نفقٍ مظلم. وصل أخيراً، ووقف أمام إحدى النوافذ العملاقة في مقهى الطابق الثالث؛ ليكتشف أنه قد تأخّر فعلاً، لم تنفعه خطواته المتباعدة، ولم يجدِ اعتذاره عن متابعة الاجتماع، فها هي تطفئ سيجارتها، وتعود أدراجها نحو المبنى، لن يتمكن من مراقبتها، كما يفعل كلّ يوم، ولن يستطيع حمايتها من عيون الآخرين، كما يظنّ أنه يفعل عادة. لم تمض ثوانٍ قليلة حتى اختفت بجسدها الممتلئ، وشعرها الذي تغزوه الرياح فجأةً، فيصبح مجنوناً كبحرٍ هائج. طلب قهوته، كأن شيئاً لم يكن، بالرغم من أنه شعر في قرارة نفسه بأمعائه تعتصر حزناً، مثل السيجارة التي خنقتها في المنفضة.

***

أيّ صدفة هذه التي قد تقود أجمل صبيةٍ عزباء في الشركة لأن تجلس إلى جانب شابٍ وسيم، كاد يقترب من أن يعتاد حياة العزوبية للأبد. كان هذا في احتفال الشركة بذكرى تأسيسها الخامسة، لم يكن ينوي الذهاب أساساً، ثمّة ما أرغمه على الحضور، إنه القدر حتماً! كان قد سمع عن شقراء الطابق الأول بضع مرّات منذ تعيينها في قسم المشتريات. قابلها صدفة مرّتين أيضاً؛ في الأولى، كانت تلتهم سيجارتها في المكان المخصص للتدخين خارج المبنى، وفي الثانية كانت تهمّ بركوب سيارتها الصغيرة؛ لترحل تاركةً خلفها الكثير من العيون التائهة. ها هي بجانبه الآن، يكاد يشتمّ رائحة جلدها الخالي من العطور المركّبة، ويسمع دقّات قلبها. لمع خلخالٌ فضيّ أمام عينيه، وكان كافياً لتجميع بقاياه المنثورة في أرجاء المكان. هذا هو الوقت إذن، كلمة الرئيس التنفيذي مملّة كالمعتاد، نظر إليها، وتصرّف دونما تخطيط، وضع علبة من العلكة الثمينة أمام وجهها، وابتسم ببلاهة. معتادةً على هكذا نوع من المواقف، التفتتْ إليه بسرعة، كانت عيناها لا تشبهان شيئاً في الدنيا، حطّمتْ لحظةَ تأمّلِهِ ضحكةٌ خفيفة، خرجت رغماً عنها، تبعها انفجارٌ من الضحك، جعلها محطّ أنظار بعض الأشخاص حولهما. تسارعت دقّات قلبه، وشعر أنه على أعتاب سكتةٍ قلبية، لم تتوقّف عن الضحك، بالرغم من محاولاتها، سرعان ما ظهرت طفلةً بريئة، بهيئةٍ أشبه بحوريات البحر. لم تتوقّف عن الضحك، وبدأ يتعرّق كمراهق، ويمسح جبينه، ويمتصّ شفتيه بحركةٍ لا إرادية. هدأ صوتها قليلاً، وباتت ضحكاتها متقطّعة، نظرتْ إليه مجدداً؛ لتجده على بُعد ضحكة واحدة من الذوبان خجلاً. «يا إلهي، لو سألتني عن الوقت، لكانت طريقةً أقلّ كلاسيكية من التي قمتَ بها»، قالت، وقد عادت للضحك المتقطّع. اختفى الخجل فجأة، وقد شعر أن خبرة ثلاثين عاماً على هذا الكوكب، كان يجب أن تقدّم شيئاً أفضل حقاً من الذي فعله.

- حسناً، أظنني قد أضعتُ للتوّ فرصتي الوحيدة لجذب انتباهكِ.

قال، وقد اقترب من وجهها؛ كي لا يَسمعه أحد.

- الاحتفال ما يزال في أوّله، جرّبْ شيئاً آخر، قد ترغب بسؤالي عن حالةِ الطقس مثلاً.

- إذاً، لننسَ ما حصل، ونفترض أنني وصلتُ للتوّ إلى هذا الحفل المملّ، وفجأةً لاحظتُ شقراء فاتنة تجلس إلى جانبي، هل أظهر أيّ تحسّن الآن؟

- مممم... تابع.

- أنا «رام»، مدير قسم المالية، منذ ثماني سنوات، وحياتي تغزوها الأرقام، ولا شيء سواها، اعذري ارتباكي.

ابتسمتْ، ومدّتْ يدها مصافحة إياه قائلةً: «أنا ليلى».

انقضت ساعات الحفل الثلاث بكلّ ما تضمّنته من خُطبٍ وكذبٍ وطعام، استلم كثيرون جوائز تقديرية وتحفيزية، واحتفظ رام بالجائزة الكبرى هذه المرّة، فبعد ثمانٍ وأربعين ساعة من الضحكة الأولى، سوف يقابل «ليلى» على العشاء. هكذا اتّفقا، لم يحتجْ أكثر من التمعّن في بحر عينيها حتّى يعلم أن التي كانت تجلس بجانبه هي فرصة العمر التي سمع عنها منذ سنوات. تلك التي تأتي مرّةً واحدة، كما يقولون، وترحل، إن أفسح لها طريق الرحيل.

دخل بيته دخول الفاتحين، منصوب القامة ومرفوع الجبين، يدندن أغنية «كليف رتشارد» التي سمعها في أثناء توزيع الجوائز، كانت «ساندي» بعينيها الزرقاوين تراقبه مذ دخل باب البيت، كان فرحاً بشكلٍ لا يُوصف، جلست تحدّق به مستغربةً هذه الطاقة الإيجابية الكبيرة، تمدّدت على الأريكة بقربه، تنتظر أيّ لمسةٍ منه، توحي بالحنان، تظاهر أنه لا يراها، لا يعرفها، ثمّة شيءٌ أهمّ من «ساندي» يلوح في أفقه هذه الليلة، أهمّ من أيّ شيء حصل معه منذ سنوات. على عكس عادته، لم يسرع لسماع الأخبار، خلع ربطة عنقه، وفتح أزرار قميصه كسكّيرٍ خمسينيّ في حانة عتيقة، ذهب إلى المطبخ، وتبعته ساندي بخفّة، كانت تنظر إليه بتمعّن، هذه المرّة لم تفهم تصرّفاته الغريبة. ها هو في المطبخ الآن، ليس جائعاً، لكنه يحتاج لأن يبتكر شيئاً جديداً، كطبقٍ صعب! مشت، وتمدّدت مجدّداً على الأريكة، وتظاهرت بعدم الاكتراث، ونامت.

وصل قبل الموعد بقليل، كان يريد أن يراها، وهي تدخل المطعم، تلبس فستاناً قصيراً أحمر اللون مكشوف الظهر، يُظهر أولى عظام عامودها الفقري، تمشي بهدوء؛ حيث يُسمع دويّ كعبها العالي بوضوح، انتظرها، تدخل بشعرها المتطاير وعطرها الربانيّ الذي يضيع في الجوّ؛ ليشكّل غيمةً، تتبعها حيث تمشي، كان على يقينٍ بأنها لن تتخلّى عن جمال وجهها مقابل مستحضرات التجميل، بعض البودرة فقط، وخطٌّ غليظٌ من الكحل، يُظهر حدّة عينيها البدويتين. سوف تجلس أمامه بصدرٍ خجولٍ، يُظهر -فقط- ما يستحقّ هذا الكون البائس أن يرى. رشف قهوته باستمتاع؛ لتقطع حلم يقظته، وتدخل بشعرٍ مربوطٍ، يشبه شعر الفَرَس في مسابقات الجمال، تخفي قدميها



هيلدا حيّاري

بحذاءٍ صغير، رُسم عليه بعض الخطوط بألوان مختلفة، يعلوه ثنائيّ من الجوارب القصيرة. كانت تلبس بنطالاً من الجينز الأزرق، وتظهر على صدرها المخفيّ صورة رجلٍ ما، ظنّه رام مغنّياً أجنبياً قديماً، تمشي بثقةٍ، تثير الغرائز، جلستْ أمامه بشفتين مبتسمتين: «لم أتأخّر عن الموعد. لكنْ؛ يبدو أنني تأخّرتُ عليكَ» قالت، وقد بدأت تسكب كأساً من الماء.

لم يعتد رام هذه العفوية من أيّ أنثى سابقاً. كان واضحاً أن الحبّ قد وقف على الباب منتظراً انقضاء الوقت فقط. عاد إلى منزله تلك الليلة مندفعاً نحو «ساندي»التي كانت قد أنهتْ عشاءها للتوّ، لاحظتْ لهفته، فازدادتْ إصراراً على التجاهل، بطحها أرضاً، وأمسك ببطنها النحيل، وبدأ يداعبها، ويغنّي، يمسح على جسدها، ويجلسها على فخذيه رغماً عنها. لم تكن ساندي قطّةً عادية، كانت صديقةً تجيد الإصغاء، وحفظ المسافة بينها وبينه. عايشته في حالاتٍ، يصعب على أيّ إنسان تحمّله بها، كانت مستقلّةً عنه نوعاً ما، غير متطلّبة، تعرف أين طعامها وشرابها وسريرها، كما تجيد استخدام المرحاض دون مساعدة، حتّى إنها امتلكت موهبةً مذهلة، فكانت تبتعد عنه حين يشتاق الوحدة، وتتسلّل تحت ذراعه في أثناء نومه حين يشتاقُ الحنان، دون أن يطلب منها ذلك بكلا الحالتين.

سرعان ما انتشر الخبر في شركة «دلتا كيو»، خلال بضعة أشهر، لم يبقَ أحدٌ في الشركة جاهلاً بالحبّ الذي يجري في عروق العاشقين من الطابقين الأوّل والثالث، كان يصحبها للتدخين أمام المبنى، يتناولان وجبة الغداء معاً، ويزوران مكاتب بعضهما مرّتين يومياً، على أقلّ تقدير. اجتماعياً، انتشر خبر العلاقة أيضاً حتّى أصبحا بعيون مَن حولهما زوجين دون خواتم. فسُمح لـ«رام» زيارة «ليلى» في بيتها متى شاء، نشأت صداقة بينه وبين أخيها الأصغر الذي سرعان ما أصبح رام مَثَلَه الأعلى فيما يتعلّق بالعلاقات والنساء، لسببٍ يجهله رام أكثر من أيّ شخص آخر، أما أختها الكبيرة، «ملك»؛ فقد رأت في رام الأخ الأكبر الذي حُرمتْ منه طويلاً.

في المقابل، لم يكن لرام أيّ أفراد من عائلته؛ لتتعرّف إليهم ليلى، فكان وحيداً في بلاد الاغتراب لأبٍ مدمنٍ على القمار، وأمّ خسرها في حادث سيارة، وهو ما يزال في سنّ المراهقة، تزوّج أبوه بعدها، وانتقل للعيش في بولندا؛ ليشقّ رام طريقه وحيداً متجاوزاً الصعاب تارةً، وواقعاً في مطبّات الحياة تارةً أخرى. نشأتْ صداقة سريعة بين «ساندي»و«ليلى»، حتّى إن الأخيرة كانت تأتيها محمّلةً بالأطعمة والألعاب حين يتأخّر رام بالرجوع إلى المنزل الذي سرعان ما أصبح مملكتها؛ تطبخ، وتنظّف، وتعيد ترتيب الأثاث حسب رغبتها، ومتى شاءت.

كان من الممكن لهذا كله أن يستمرّ دونما إزعاج، لكنْ؛ وبينما كادت علاقتهما أن تصبح الأكثر مثالية بنَظَر مَن حولهم، وجد رام نفسه أمام القرار الذي أجّله طويلاً. عليه الآن -ودون أي تأخير- أن يصارح ليلى بمرضه، فبالرغم من أنه أحسن إخفاءه جيداً عن الكثيرين، بعد أن علّمه تتابع السنوات كيف يروّضه، ويحتمي منه، بقي المرض مع ذلك وحشاً، يطلّ برأسه، كلّما بدت حياة رام تقارب الكمال. لم يجد في السابق صعوبة تُذكَر في الإفصاح عنه للبعض؛ حيث ساق حياته «السعيدة» كمثال؛ ليبرهن على أن المرض ليس خطيراً، ولا يحمل تأثيراً يُذكَر على حياته. كان أحياناً يستغلّ جهل هؤلاء بالأمراض النفسية، فيبالغ بالتفاصيل الملفّقة حتّى اعتقد الذين حدّثهم أن هذا المرض لا يعدو كونه نسمة خفيفة من الإنفلونزا.. لكنها نفسية! أما الآن؛ فقد اختلف الأمر، هذه حبيبته التي تمشي بخطى ثابتة؛ لتصبح زوجةً له، وأمّاً لأطفالهما يوماً ما. أيّ مرضٍ هذا الذي قد يُورثه لأطفالها؟! أيّ تعب وحرج وألم سوف ينقل إليهم؟! وأيّ مستقبلٍ مبهم سوف يضعهم أمامه؟! ثمّ كيف ستتقبّل إخفاءه هذه الحقيقة عنها طيلة الفترة الماضية؟! تساءل وتساءل، عادت به الذاكرة إلى بداية الألفية الثانية، حينما كان في أوج مراهقته، وقد بانت طلائع المرض تسرق منه أعوامه المصيرية.

هل عاش هذا الكَمّ من الألم طفل مثله؟! وهل يريد حقاً أن يعبر أطفالهما الطريق الوعر الذي عبر؟! تذكّر المرّات التي ضُرب فيها؛ لأنه لم يرغب في الذهاب إلى المدرسة حين لم يستطع ترك الفراش، تذكّر صراخ والده الذي لازمه طويلاً، وقسوة الطلّاب في التعامل مع بعض تصرّفاته وطباعه، تذكّر نظرات الشفقة جيداً، وصداقاته المتقطّعة، تذكّر الأطبّاء، والأدوية، والأصوات، ودماءه التي سالت حين حاول حزّ ساعده ذات شتاء. هكذا مرّت الذكريات أمامه كسحابة ضباب، ولم ينسَ أن يتذكّر، كما لم ينس يوماً، أوّل مرّة سمع بها الكلمات الأربعة التي طُبعت على جبينه إلى الأبد: «الاضطراب الوجداني ثنائيّ القطب».

كان من الممكن أن يستمرّ باستفزاز مخزون ذكرياته السوداء، وأن ينام ذاك اليوم دون أن يفعل شيئاً سوى التدخين وسماع الموسيقى، لكنّه وجد نفسه بعد بضع ساعات أمام منزل ليلى.

لا يدري كيف وصل؛ إذ كان يعيد طوال الطريق سرد الأفكار التي سوف يقذفها أمامها. شعر بالراحة الفورية حين دخل، ولم يجدها، قال والدها بأنها خرجت للتوّ. انتظر حتّى جلس الوالد، ونادى زوجته، في انتظار أن يبدأ رام بالموضوع المهمّ الذي جاء من أجله. عدّل رام جلسته، نظر جيداً في عيني الأمّ التي زاده ترقّبها خوفاً وتوتّراً. وقال دون مقدّمات: «أنا أحبّ ليلى، أحبّها أكثر من أي شيء»، رشف من فنجان القهوة، وتابع: «أنا واحد من ملايين الأشخاص حول العالم ممّن يعانون من الاضطراب ثنائي القطب. اضطراب نفسي، يسبّب تقلبات مزاجية حادّة، تأتي على شكل نوبات، تؤثّر على جوانب كثيرة من حياتي. العلاقات الاجتماعية، والعلاقات العاطفية، تؤثّر على عملي، وعلى من حولي..» صمت قليلاً، قرأ وَقْع ما يقول في عيونهم، أراد أن يُكمل، لكنّه عجز، غيّر جلسته مرّة أخرى، رشف من قهوته مجدّداً، أنقذه صوت الأب الهادئ: «ابني، اهدأ. الطّبّ تقدّم كثيراً، ولا بد من علاج ما»، أتى صوت الأمّ مرتجفاً حين سألتْ: «أتعرف ليلى؟». نظر رام حوله، وكأنه يبحث عن شيء ما في تلك الغرفة الواسعة، «لا» هكذا قال، وقد أعاد نظره إلى الأرض، ثمّ أردف بخشوع: «لم أُصب بنوبات منذ مدّة طويلة، أزور الطبيب باستمرار، وأواظب على أدويتي بانتظام.. المرض قابل للسيطرة من خلال الأدوية، لكنْ؛ لا أدري، هو عَصيّ على التوقّعات، لا يمكن التنبّؤ به؛ قد أبقى على ما أنا عليه أشهراً طويلة، وقد لا أجيب اتصالاتكم الأسبوع القادم..».

وهكذا أسهب رام بالشرح عن المرض؛ ماهيته، وجوانبه الإجابية، وأين توصّل العلم بدراسته، والمشاهير الذين يعانون منه (حازت هذه الإضافة على اهتمام الوالدين)، ثمّ خرج. طلب منهما أن يتحدّثا مع ليلى، وأن يطلبا منها القراءة المعمّقة عن المرض، كان قد حسم الأمر بأنه لا يقوى على محادثتها وجهاً لوجه، مع أنه شعر بالارتياح لما قاله الأب، خصوصاً حينما قال: «الأمراض النفسية واقع، يا ابني، وأعتقد أن الحبّ الذي يجمعكما أقوى». عاد إلى منزله تلك الليلة، وانتظر اتّصالاً منها، انتظر أن تقول بأنها قرأت عن الاضطراب، وأيقنتْ أنه ليس دائماً سبباً للإخفاق أو التعاسة، وإنه قابل للسيطرة، ويفتح فضاءً واسعاً من الإبداع والفن والتألّق، كما يفتح أحياناً الحياة على اتّساعها؛ ليجلب الجمال والفرح والأمل. تخيّلها تقرأ عن الأدباء والفنّانين والعظماء الذين عانوا ويعانون منه، أن تدرك أنه مرض كسائر الأمراض التي على الإنسان أن يصمد أمامها، ويقتلع النجاح من باطن فكّيها. انتظر كثيراً يومها حتّى نام، واستيقظ عدّة مرّات خلال الليل.

***

أمسك فنجان القهوة ورشف منه رشفةً ثانيةً، نظر إلى المكان الذي خنقتْ فيه سيجارتها، وقد بدأ يمتلئ بالمدخّنين من جنسيات ومناصب مختلفة، يتحدّثون، ويضحكون، ويتجادلون، وكأن أحدهم لا يعبأ بأن «ليلى» كانت هناك منذ بضع دقائق. هذه الدقائق التافهة هي التي حالت دون أن يراها اليوم، كلّ هذا بسبب الاجتماع اللعين، الساعة العاشرة هو الوقت الوحيد الثابت لخروجها للتدخين، قد تنزل بعدها ببضع ساعات، وقد لا تفعل، ترك فنجانه نصف ممتلئ، ومشى ببطء في البهو الطويل، عاد منهزماً إلى مكتبه، تمرّ التفاصيل أمامه كقطيع من الخيول البرّيّة المتراكضة، تتصارع في عقله الصور والقُبل والضحكات. سوف يعود غداً، على الموعد تماماً، دون أيّ تأخير، كما يفعل منذ أشهر.

كاتب من سوريا

* النص من مجموعة قصصية تحت عنوان «ليثيوم» تصدر عن «منشورات المتوسط».

محمد ظاظا

كيف يتفلسف اليابانيون

مدرسة كيوتو أنموذجا

حميد زناز

غالبا ما يتبادر إلى ذهن الناس عند ذكر «كيوتو» تلك المعاهدة الشهيرة المرتبطة باسمها، تلك الموقعة في المدينة سنة 1997 والتي تلزم موقّعيها بخفض انبعاث الغازات الضارة بالبيئة. لكن بغض النظر عن هذه الشهرة الإعلامية السياسية تعتبر كيوتو من أعرق المدن اليابانية إذ احتضنت البلاط الإمبراطوري لأكثر من ألف عام من 794 إلى 1868.

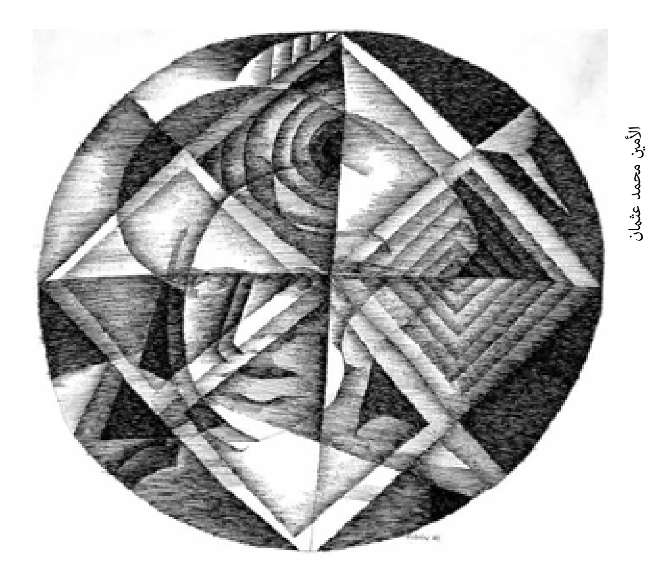
تشتهر المدينة بجامعتها ذات المكانة الأكاديمية العالية التي تنافس جامعة العاصمة طوكيو بل وتتفوق عليها في ميدان التفكير الفلسفي، ففيها أسس نيشيدا كيتارو (1870-1945) مدرسة فلسفية يابانية عرفت بـ»مدرسة كيوتو«، وتابع المسار كل من تانابي (1885-1962) ونيشيتاني (1900-1962). حاولت المدرسة، في البدء، المزاوجة بين أفكار المثالية الأوروبية والميتافيزيقا والروحانيات المنحدرة من التقاليد الشرق-أقصوية العتيقة وتطورت مع مرور الزمن إلى مدرسة فلسفية حقيقية تتمتع بحضور أكاديمي وثقافي يحمل رؤية خاصة للعالم اقتنع بها كثير من الأتباع كما كان لها أعداء كثر ككل مدرسة فلسفية ذات شأن. كانت أول اتجاه فكري صريح بعد عهد «الميجي» الذي انتقل بهذه البلاد إلى حقبة جديدة في تاريخها هي حقبة الرأسمالية، تلك اللحظة التاريخية الفاصلة التي انفتح فيها اليابانيون على الغرب وعلومه وتكنولوجيته وأفكاره.

قبل نيشيدا صاحب «منطق المكان» وتانابي «منطق النوع» ونيشيتاني «فكرة الخواء» وهم أبرز أعلام المدرسة المتعاقبين، ولم يكن لليابانيين احتكاك جدي بالفكر الغربي وإذا اعتبرنا الفلسفة ظاهرة مرافقة أو ثمرة للوعي الأوروبي الخالص فلم يتعرف عليها اليابانيون بمعناها النسقي إلا بعد ثورة «الميجي» وتعني كلمة الميجي «الإدارة المستنيرة» في اللغة اليابانية. كانت مدرسة كيوتو أول من تعامل مع الفلسفة الغربية بشكل احترافي في بلاد السومو وإن اختلف روادها في تفاصيل ذلك التعامل بحكم ظروف متعددة متعلقة بتكوينهم ومشكلات جيلهم.

لئن سيطر قبل ذلك فكر اجتماعي بوذي بعيد عن الأنساق الفلسفية المعروفة، فمع «الميجي» تشكلت فسيفساء من التوجهات الفلسفية، ليبرالية، قومية، علموية، عقلانية ولا عقلانية.. ولكن كان لمدرسة كيوتو الفضل الكبير بل كانت انعطافة حاسمة في تاريخ الفكر الياباني الحديث، هي مساهمة جدية وأصيلة أضاف من خلالها الفكر الياباني بعض النكهة الشرقية للفلسفة عموما، استلهمها من معين الثقافتين الهندية والصينية المتمحورتين حول مفهوم العدم الذي كثيرا ما يفهم على أنه المقابل والنظير الآسيوي في آن لمفهوم «الكينونة» الغربي.

كان عمل المدرسة جهدا فكريا تحدّى الهوة الفاصلة بين الشرق والغرب وهدف إلى هضم ثقافة الآخر ثم إلى إعادة كتابة تاريخ الفلسفة، بل كان يطمح إلى إعادة تحديد تاريخها ذاته ورسم مشروع فلسفي جديد قد يكون بديلا لما هو كائن. من طموحات مؤسس المدرسة الأولية العمل على تطعيم الفلسفة الغربية الوافدة بالمبادئ الروحية الآسيوية في محاولة لإبعادها عن ماديتها المفرطة كما يعتقد بل لجعلها متعالية عن طريق حكمة الشرق الروحية. كان نيشيدا من ممارسي 'الزن' أو التأمل العميق وقد أثّر ذلك على تفكيره أيما تأثير كما أثرت البوذية والشنتوية كثيرا على فكر تلامذته.

قرأ الفلسفة الغربية قراءة نقدية على ضوء التقاليد العتيقة الآسيوية بغية الوصول إلى توليد «فلسفة يابانية» مستقلة. لم يسلك طريق الترجمة الكلاسيكية بل نحت كلمات لم يكن لها وجود في اللغة اليابانية وطوّر كثيرا من الأفكار التي كانت خاما. كان لتبحّره في الثقافة البوذية وانغماسه فيها الأثر الكبير على هضمه للفكر الفلسفي الغربي ثم تكييفه، وهو تركيب عقّد من مهمة القارئ الياباني في التأقلم مع فلسفة نيشيدا المطعمة بالفلسفة الوافدة من أوروبا، كما يجد الغربي نفس الصعوبة في تقبل المبادئ البوذية التي تسري في فكر الفيلسوف ولو أنه كان يهدف إلى تأسيس فلسفة يابانية في قطيعة مع البوذية والشنتوية والكونفوشية كديانات. قرأ الفلاسفة الغربيين قراءة وافية وحاول من جهة التعبير عن أفكار البوذية الصوفية من خلال مفاهيمهم ومبادئهم وعلى الخصوص مبادئ الفلسفة المثالية الألمانية كما حاول من جهة أخرى ربط البوذية اليابانية بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية وعلى الخصوص الفيلسوف كانط وكذلك بالوجودية المؤمنة وبالحدسية البرغسونية.



الأمين محمد عثمان

يعتبر كتابه «دراسات في الخير»، لبنة أولى في صرح فلسفة يابانية وطنية وفي ذات الوقت نهاية استيراد الفلسفة الغربية التي طبعت عصر «الميجي». ركز كثيرا في هذا المؤلف على مفهوم «التجربة الخالصة» التي تعني الانتباه المباشر للواقع كما هو موجود. أما الكتب الأخرى فهي محاولات إبستمولوجية ظهرت في نفس الفترة (1911-1926) لم تكن استمرارا لفلسفته التصوفية فحسب بل شددت على مفهوم «الجيكاكو» أي «الرجوع إلى الذات» وهو بمثابة المعادل الموضوعي لمفهوم الوعي لدى الغربيين.

ولئن طبع صراعه مع الفلسفة الغربية مرحلته الفكرية الأولى فقد انتقل نيشيدا في المرحلة الثانية (1926-1930) من التحليل السيكولوجي والتجربة الفردية إلى بناء منظومة فلسفية كبيرة تعرف اليوم بـ»منطق الباشو«، منطق المكان وكان ذلك من خلال كتابه «المكان» أو «الحقل». بدأت المرحلة الثالثة (1930-1945) بالمسائل الفلسفية الأساسية وتركزت حول التاريخ وأطلقت دياليكتيك وصفه نيشيدا بالمطلق. هكذا لقي الاعتراف منذ1930 واعتبره معاصروه أهم فيلسوف ياباني ولا يزال إذ يدرّس بعناية في الجامعات اليابانية والأوروبية والأميركية.

اعتبر نيشيدا الثقافة اليابانية مؤهلة للقيام بمهمة ربط الجسور بين الشرق والغرب على الرغم من الهوة السحيقة التي تفصل بين العالمين. كان مشروعه الفلسفي مثاليا جدا في محاولته التوفيق بين العقل والعاطفة، وكانت النتيجة نظرية فلسفية قائمة على التوفيق والجمع بين الميتافيزيقا البوذية وأفكار فلاسفة الغرب وعلى الخصوص تكييف الوجودية التي كانت سائدة في أوروبا آنذاك مع الثقافة اليابانية التقليدية ولم ينبثق من ذلك سوى بعض أشكال ونماذج وجودية على خلفية بوذية. من خلال 'الزن' حافظ تلامذته على فلسفته مشددين على أن الفلسفة اليابانية «فلسفة عدم» على العموم في مقابل «فلسفة الكينونة» التي تطبع جلّ التفكير الغربي.

من سوء طالع المدرسة أن تزامن نشوئها مع مرحلة شوفينية وعسكرتارية عسيرة في اليابان أدى إلى تأخير الاعتراف الدولي و الوطني بما قدمته من اجتهادات فكرية.

شدد ناقدو المدرسة كثيرا على تورط بعض أعلامها مع النظام الوطني المتطرف أثناء الحرب العالمية الثانية، فتلوثت سمعتها وأثرت هذه الزلة الكبرى على مسارها سلبيا، فلم يدرس فكرها الغني بما فيه الكفاية. ولحسن حظ محبيها بدأت الغيوم التي أحاطت بها تتبدد وبدأ الغربيون واليابانيون يهتمون برهانات إنتاجها الفلسفي، أنطولوجيا ودينيا، وما انفكت الكتب تصدر تباعا ابتداء من بداية هذا القرن وبلغات عدة دارسة إنتاج المدرسة في تأن بعيدا عن الملابسات الأيديولوجية المرتبطة بمرحلة الحرب العالمية الثانية ومخلفاتها. تدعمت اللغة الفرنسية في السنوات الأخيرة بمصادر كثيرة أهمها كتاب «فلسفات العدم، مقاربة حول مدرسة كيوتو»، «دعوة إلى الفلسفة اليابانية مع نيشيدا»، مدخل إلى فلسفة نيشيدا» وغيرها.

في شهر جوان 2003 نظم أول ملتقى حول نيشيدا، التقى فيه بمدينة كيوتو باحثون كثيرون قدموا مقاربات وقراءات متنوعة لفلسفته جلبت جمهورا غفيرا. ربما هو بداية النهاية لمقولة كثيرا ما كررت في الغرب تدّعي أن اليابان عملاق صناعي و قزم ثقافي.

لا يزال الغموض يلف المدرسة ولا زالت آراء المتخصصين متضاربة حولها ولكن السياح وأهل كيوتو ما زالوا يتنزهون عبر «طريق الفلسفة» المنساب بين المعابد والحدائق المزهرة الذي كان يسلكه الحكيم نيشيدا في ذهابه إلى الجامعة صباحا وعودته منها مساء ويتساءل العارفون منهم في ما إذا أثّر مشيه في هذا المسلك على تأملاته و انبثاق فكره؟ ربما يكون الأمر كذلك ولكن الأكيد هو أن المسلك أصبح جزءا لا يتجزأ من هوية كيوتو الثقافية ويستحيل ألاّ يسلكه سائح يعشق كتب الفلسفة وقصائد الهايكو اللذيذة.

كاتب من الجزائر مقيم في باريس

أقدارٌ كئيبة في دار العجائز

مصطفى تاج الدين الموسى

يبدو خلال ساعات الليل من نافذته في غرفة البوابة، وكأنه منفيٌّ عن أحلام عبرت خياله، لكنه لم يعشها، العم هاشم: الحارس الليلي في دار العجائز.

تبدو له لياليه وكأنه حارس لحكايات تبتكرها أرواحٌ هنا، لم تنل -مثل روحه تماماً- حقها في أن تعيش حكاياتها الخاصة بها.

غرفته البعيدة عن بناء العجائز جانب البوابة الرئيسية لم تسمح له خلال سنوات أن ينسج صداقات حميمية مع العجائز؛ العجائز المتناثرين كأقدارٍ كئيبة بين غرف هذه الدار، صداقته الوحيدة الحميمية كانت مع السجائر وإبريق الشاي.

يأتي العم هاشم كلَّ مساءٍ إلى الدار ليظلَّ حتى الصباح، بين منتصف الليل والفجر يتجوّل بهدوءٍ كشبح بين الغرف، ليغلق إضاءة غرفةٍ نسي أحد العجائز إغلاق ضوئها، أو نام خائفاً من العتمة، أو ليمسك بلطفٍ كتف عجوز في دورات المياه، لا يزال يتأمل -بشكلٍ غامض- وجهه في المرآة، بينما الماء المنسكب من الصنبور يعزف له الموسيقى التي يحبها في خياله، فيساعده العم بعد أن يقنعه بأن يصطحبه إلى سريره.

عجائز هذه الدار أطفالٌ دونما أمٍّ أو أب.

ثمّة غرفة هنا تعيش فيها ثلاث عجائز، نساء لديهن ذاكرات مرتبكات جداً، لا يستطعن أن يرتّبن أحداث حياتهن بشكلٍ سليم، وفي حكاياتهن عن حياتهن السابقة لا يمكن أن يميّزن بين ما حدث فعلاً وبين ما تخيّلن حدوثه.

ذات ليلة وأمام غرفتهن انتبه العم هاشم لصوت خافت ومخنوق في العتمة، أصغى فانتبه لبكائهن المرير على أسرتهن تحت الأغطية، لكن كلّ واحدة منهن لم تنتبه لبكاء جارتها.

خطر على باله فكرة، باح له بها خياله بعد أن رقّ قلبه لأحوالهن، قرّر أن ينقذ العجائز الثلاث وينقذ ذاكراتهن، وأيضاً.. ينقذ وحشة لياليه هنا.

في غرفته البعيدة عند البوابة، وعلى طاولة متواضعة، كتب ثلاث رسائل حبّ، كلّ رسالة تبدو لمن يقرؤها وكأن من كتبها هو عاشق خطف الحب قلبه إلى عوالم من ألوان وموسيقى وشعر.

وعلى كلّ رسالة كتب اسم عجوزٍ من العجائز الثلاث في تلك الغرفة.

قبل الفجر بقليل، تسلّل بهدوءٍ إلى غرفة صاحبات الذاكرات المرتبكات، ليدس لهن الرسائل تحت الباب.

صباحاً انتبهت العجائز للرسائل فأخذت كلّ واحدة الرسالة التي عليها اسمها.

مثل عاشقة سجنتها الأقدار الكئيبة في أغنية، كلّ واحدة قرأت رسالتها وكأنها لا تزال في السابعة عشرة من عمرها، وقلبها يخفق ليرسم أمام عينيها ملامح عشيقها صاحب الرسالة، وقد أخذته الحياة بعيداً عنها، لتظلّ يتيمة أغنياتها.

قبل كلّ فجر كان العم هاشم بين بقايا العتمة وأوائل الضوء، يدسّ لهنّ الرسائل أسفل باب غرفتهن، لتمضي ساعات اليوم وهنّ يقرأن الأوراق بفرح يصعب تفسيره، وفي المساء داخل الصالة مع بقية النزلاء المسنين، تشرح كلّ واحدة منهن قصة حبها للبقية، ثمّ تقرأ لهم رسالة عشيقها بمتعة، كما لو أنها أرضٌ تشرح للأشياء عواطفها برائحتها بعد هطول المطر.

بين صباحات هذه الرسائل ومساءاتها، كانت كلمات الحب على الأوراق تزيّن أيامهن، وكأنهن لا يزلن في السابعة عشرة يقرأن كلّ سهرة رسائلهن على المسنين حول المدفأة، كما يحدث على خشبة مسرح لا فاصل بينه وبين الحياة أيّ ستارة.

الأولى: عشيقها يخوض حرباً عظيمة على حدود، وصورتها في جيبه، جنديّ يقاتل في سبيل الحب.

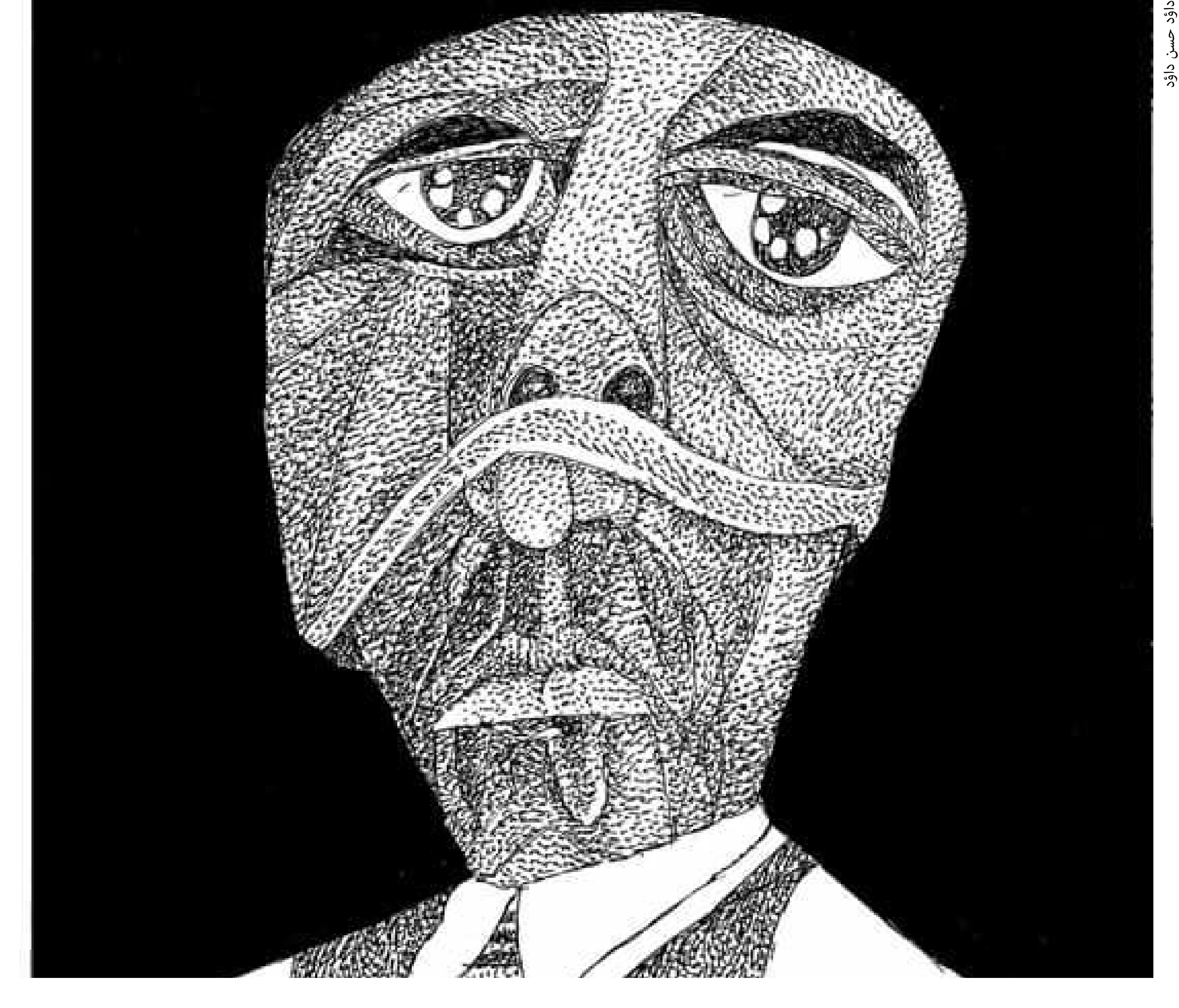
الثانية: عشيقها على سفينة يُبحر إلى قارةٍ أخرى؛ حيث ينوي أن يصنع لها حياة تليق بجمالها.

الثالثة: عشيقها ثائر يرتدي قبعة غريبة، في اجتماعٍ سرّي في قبو واسع، يشرح للفقراء بلهفة أخ بشاعة الحكومة.

مثل أبطالٍ في حكايات عظيمة، كان عشيق كلّ واحدة منهن، تتخيّله عشيقته الهرمة التي لم تتجاوز السابعة عشرة من عمرها.

ذات يوم أصيب العم هاشم بمرضٍ شديد ألزمه بيته، ساعدته الأدوية على النهوض بتعب بعد أيام، ليرجع بعد غياب قصير إلى عمله.

في تلك الأيام، انتبهت العجائز الثلاث لاختفاء رسائل الحب من عشاقهن، في خيال كلّ عجوز كان العاشق وكأنه قد تعرّض لخطرٍ ما، لكن لم ينتبهن لغياب العمّ هاشم، (أحدهم يسرق رسائل حبّي) همست إحداهن لجارتيها بريبة ذات صباح عندما صفعها فراغ البلاط مجدداً عند الباب.



داوُد حسن داوُد

رجع العم هاشم للعمل كحارس ليلي هنا بعد أن تحسنت صحته قليلاً، وفي مساء رجوعه الأول، كتب ثلاث رسائل ثمّ تسلل خلسةً عند الفجر إلى غرفة العجائز الثلاث، انحنى بتعب ليدس الأوراق تحت الباب.

انتبهت عجوز لحركةٍ ما خلف الباب، أيقنت أنه سارق الرسائل، بسرعة لا تناسب عمرها، يمكن: تناسب أوهام قلبها، أخذت عصا المكنسة وهرولت إلى الباب لتفتحه.

كان العم هاشم لا يزال جاثياً على ركبتيه، رفع رأسه بوهن، بين عتمة متواضعة لليل يتلاشى وضوءٍ بسيطٍ لفجر يولد، شاهد عصا غليظة تنزل عليه لترتطم بجمجمته بقسوة، مال جسده متألماً ليتمدد على البلاط.

أسرعت جارتاها لتشاهدا جسد سارق الرسائل يتلوّى متألماً عند باب غرفتهن، تساعدن معاً في شد جسد العم هاشم -المغمى عليه- من أطراف معطفه الرث حتى الدرج الطويل، ذو الدرجات الحجرية القديمة.

بصعوبة دفعن جسده ورجعن إلى غرفتهن.

في الصباح، عثر الموظفون هنا على جثة العم هاشم نهاية الدرج، خمّنوا أنه مات بعد أن سقط على الدرج خلال تجواله الليلي ليطمئن على نوم العجائز.

بعض العاملين هنا مع بعض المعارف شيّعوا جثته إلى قبرٍ متواضع في مقبرة المدينة.

كان هذا الشتاء طويلاً، وكأنه لا يريد أن ينتهي، خلال المساءات الماطرة وحول مدفأة الصالة بين المسنّين، تقرأ ثلاث عجائز -دائماً- رسائل قديمة لعشاقهن، رسائل كتبها لهن عاشقٌ لم يُخلق بعد أجمل منهم ومن صفاتهم، حدثت هذه الرسائل وهن في السابعة عشرة من عمرهن، منذ عقود.

العجائز الثلاث وكلّ النزلاء هنا صدّقوا حكايات هذه الرسائل، حتى العم يحيى الذي انضم لهم في بعض المساءات صدّق هذه الحكايات، العم يحيى: الحارس الليلي الجديد لدار العجائز.

كاتب من سوريا مقيم في تركيا

الشعر يتجاوز زمن الرواية

محمد الحمامصي



حسين جمعان

منذ أطلق مقولة «زمن الرواية» أو «عصر الرواية» في التسعينات من القرن العشرين على يد الناقد د. جابر عصفور في أحد مقالاته الافتتاحية لمجلة فصول التي كان يرأس تحريرها، ثم عاد إليها بشكل مفصل في كتابه «زمن الرواية» الصادر سنة 1999، وهي مقولة ليست نقدية عربية أصيلة، وأن مرجعها غربي، روّج إعلاميون ونقاد وناشرون للرواية، مباركين سيلا من الكتابات الروائية مؤلفة ومترجمة لم ينقطع حتى الآن، ليتحوّل المشهد الإبداعي في مصر وبدرجة أقل في بعض الدول العربية مرسخا للرواية والروائيين، فالأمر لم يأت مرة واحدة، والنظر إليه الآن يبدو وكأنه ممنهج، حيث انطلقت في ذات الفترة حملة اتهامات ضد الشعر بدأت بـ«الغموض» وانتهت بـ «الشعر في أزمة»، «تراجع الشعر» و«الشعر لا جمهور له» و«قصيدة النثر ليست قصيدة» و«قصيدة النثر قصيدة مترجمة»، وفتحت صفحات الجرائد والمجلات لقراءات النقاد والإعلاميين الانطباعية عن الرواية، وأغلقت في وجه نقد الشعر، فضلا عن الدراسات والحوارات التي انتقصت من قدر الشعر وهاجمت تطوره ممثلا في قصيدة النثر وكالت له الاتهامات، ثم دخل رجال الدين كرقباء يفتشون في ضمائر الشعراء ويكفّرون ويرفعون القضايا، وأخيرا جاءت الجوائز العربية للرواية بأموالها الطائلة والتي دفعت دور النشر الكبرى للمضي قدما في رفض نشر الأعمال الشعرية والاكتفاء بنشر الرواية والتنافس على أموال هذه الجوائز، ليتراكم ذلك على الشعر والشعراء تجاهلا وتعتيما.

كلّ من الإعلام والنقد والنشر له مبرراته للتخلي عن الشعر والشعراء، لكنّ هناك مشتركا عاما بينهم ألا وهو البحث عن السهل الذي لا يتطلب أدوات كاللغة والأسلوب والمعرفة الجمالية والفنية والنظريات النقدية والمدارس والتيارات الشعرية، وهو الأمر الذي لا يمكن التعامل مع الشعر به، فالتصدي للكتابة عن الشعر خاصة قصيدتي التفعيلة والنثر، ليس أمرا سهلا ويتطلب إضافة لكل ما سبق من أدوات ذائقة إبداعية، وهذا إن توفر فسوف يواجه بقلة المنابر التي تنشره.

إن التفاصيل حول ما جرى من تجاهل للشعر والشعراء كثيرة جدا، والسؤال الأهم هل تأثرت التجربة الشعرية بهذا فتراجعت، أم واصلت التطوير والتجديد فتقدمت؟

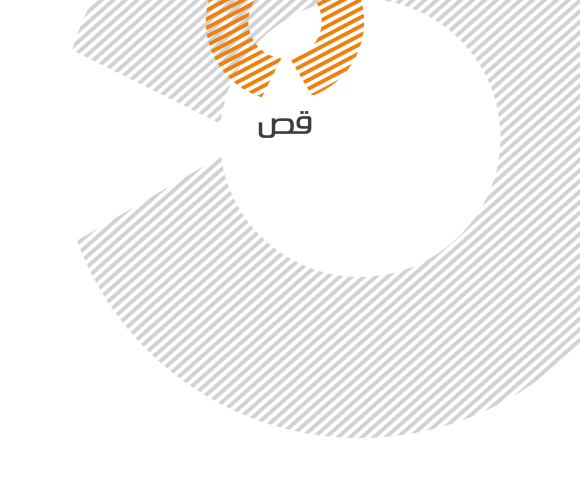
المشهد الآن وعلى الرغم من انتقال الكثير من الشعراء من مختلف الأجيال إلى كتابة الرواية، يؤكد أنها لم تتوقف ولا تزال تعطي سواء في القصيدة الكلاسيكية أو التفعيلية أو النثر، وأن تجربة قصيدة النثر بشكل خاص شكلت ثورة ليست ضد التقليدي السائد من تجارب شعرية ولكن ضد التواطؤ والاستسلام للقمع على اختلاف أشكاله وصوره.

حققت قصيدة النثر في ذلك إضافة وإنجازا ثريا للتجربة الشعرية العربية لا يمكن بحال من الأحوال الانتقاص منها أو الجدل حولها، حيث استطاعت أن تقود تمرّدا ساهم في خلق وعي عميق بالواقع وما يحيط ويتفاعل به من ثورات ترفض الظلم وتنشد العدالة، وعي بالذات في انكساراتها وهزائمها في مواجهة تقلّبات الواقع ومحاولاته لخنق الحرية، كما قدمت نسيجا جماليا وفنيا عانق الوجع الإنساني الذاتي والعام وكثفه لغة وأسلوبا ومخيلة وصورة، وذلك بفضل جرأتها في الانفتاح على مفردات الواقع الذاتي والإنساني المعيش وتماسّها مع أحداثه، ورفضها للسائد والمألوف، واحتوائها لجماليات المدارس والتيارات الشعرية السابقة، وأيضا الفنون الأخرى من سرد وسينما ومسرح وفن تشكيلي.

إن مشهد قصيدة النثر في ضوء هذه الرؤية يضمّ الكثير من الشعراء من مختلف الأجيال، إذا شئنا أن نذكر أسماء فلدينا من جيل سبعينات القرن الماضي شعراء مثل جمال القصاص ومحمد عيد إبراهيم وعبدالمنعم رمضان وشعبان يوسف ومحمد حربي، ومن الأجيال التالية إبراهيم داوود وإيمان مرسال وفاطمة قنديل وفتحي عبدالسميع وأحمد الجويلي وياسر الزيات وأحمد الشهاوي وفارس خضر وجرجس شكري وكريم عبدالسلام وعماد أبوصالح وعماد فؤاد وأحمد المريخي وشريف رزق وعلي عطا وصبحي موسى، وغيرهم هؤلاء وأولئك من الشعراء الذين لا يزالون يشتغلون على قصائدهم وتوسيع دوائر بحثها عن المختلف واحتوائه، مكافحين سوءات واقع يهمش الثقافة ويدفع إلى تشويه بنياتها.

ربما يتحمل النقاد مسؤولية أكثر من غيرهم فيما جرى للشعر من تجاهل وتعتيم، فقد كسل بعضهم وعجزت أدوات بعضهم عن متابعة تطور قصيدة النثر وبحث أغلبهم عن الربح السريع بعد أن فتحت الصحف والمجلات صفحاتها لكتاباتهم الصحفية والانطباعية عن الرواية، وفتحت دور النشر أبوابها لجمع مقالاتهم الصحفية عن الرواية وإصدارها في كتب، وقد انعكس ذلك على الشعر، لكن ذلك لم يدفع الشعراء إلى اليأس والتخلي عن تطوير تجاربهم والانفتاح على التجارب الشعرية العالمية، ورب ضارة نافعة حيث عكف الشعراء على تجاربهم ليثروا التجربة الشعرية العربية، وإذا قدّر للمشهد الشعري الآن أن يجد نقادا أكفاء وإعلاميين ذوي خبرة وثقافة لكشفوا لنا عن مشهد خصب تمثل بعض تجاربه فرادة تتجاوز ما أنجز سابقا في التجربة الشعرية الحديثة.

كاتب من مصر



حَرْب

محمد الفخراني

مَرِضَ لون الأرض، صار لترابها رائحة الحريق، تراجَعَتْ المياه في الآبار إلى مسافات بعيدة، وعليهم أن يستعملوا مئات الأمتار من الحبال يربطونها بالدلاء كي يجلبوا ماءهم، الذي تغيَّرَ طعمه عمّا كان عليه قبل الحرب، صار تعيسًا، كأنما فَقَدَ روحه، وحماسه المعهود للحياة، تغيَّرَ طعم الفاكهة، فَقَدَتْ بهجتها، لاحظوا لونًا شاحبًا في كل الثمار، وأدركوا أنه أحد ألوان الحرب، كلّما غسلوا ثمرة أو مسحوها بملابسهم ازداد شحوبها بريقًا، هل تغيَّر شكل الحيوانات أيضًا، والطيور، أم أنها فَقَدَتْ سحرًا ما؟ صارت أقل من عاديَّة، وكانوا يرونها من قَبْل جديدة في كل مرة، ظهرَتْ منها أجناس جديدة متوحشة، مثلما ظهرَتْ أشجار عدائية لها أشكال مخيفة.

فَقَدَ الخبز طيبته، وبراءته المعروفة عنه، لم يَعُد بإمكانهم الحصول على الخبز الذي كان قبل الحرب، فَقَدَ الملح طعمه الرشيق، ولونه الأبيض النقيّ، لم يَعُد هناك مجال حتى للحلم بالحلوى والسكر.

بَدَا الليل والنهار عجوزَيْن، كأنهما تَقدَّما في العمر مئة عام دفعة واحدة، كل شيء صار قديمًا فجأة، كأنما تم استعماله بقسوة ملايين المرات، تَرَهَّلَتْ السماء، اختفى البحر، وجدوا بدلاً منه تموُّجات متداخلة من لون أبيض كثيف، ولَزِج، يمتد بمدى بصرهم، لا يكشف عن أيّ شيء، ومن وقت إلى آخر يأتيهم منه صدى أصوات تغرق، لا يمكنهم أن يتوقعوا وجود حياة هناك.

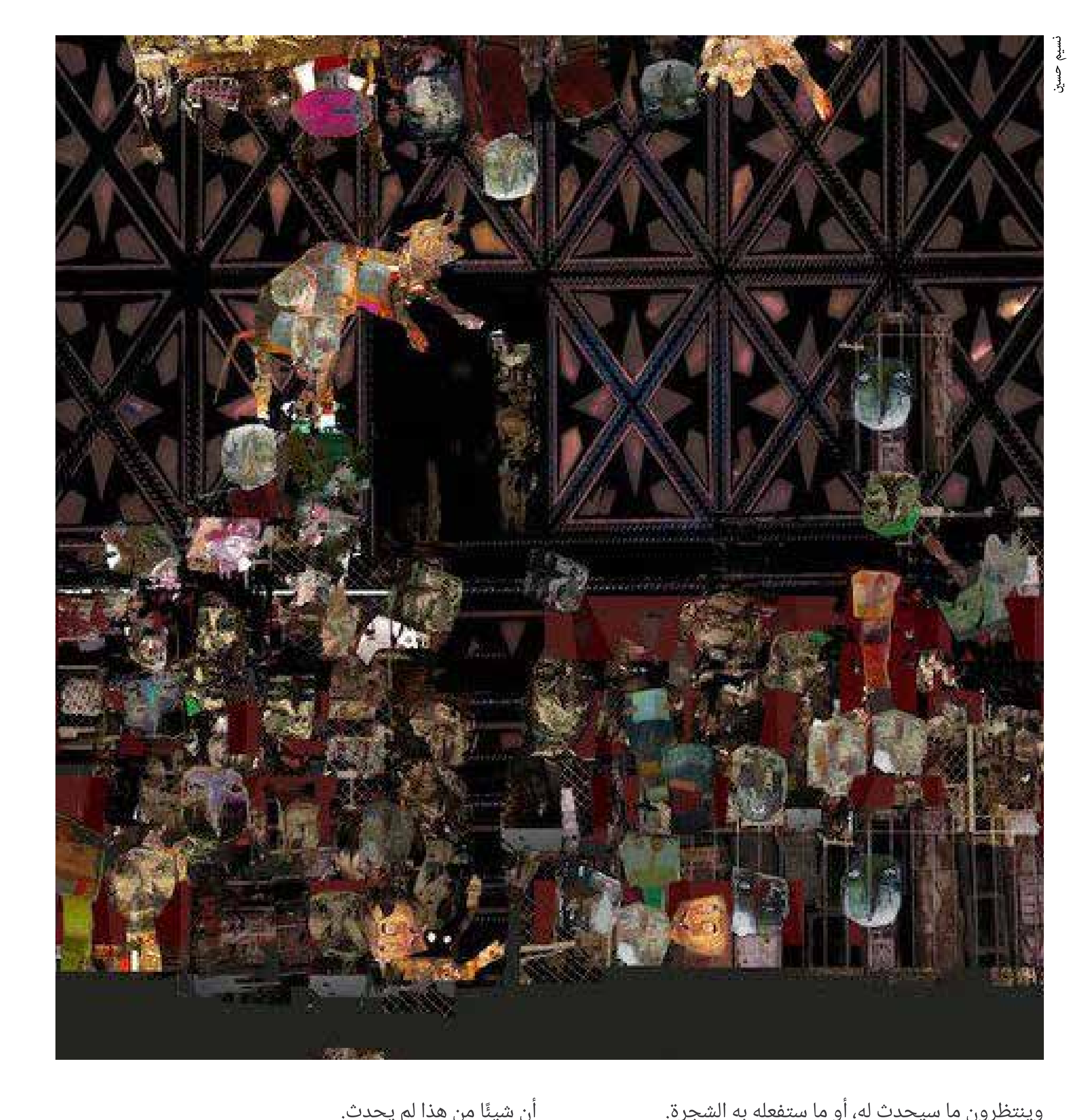
لم يستطيعوا تحريك جُثَث ضحايا الحرب من أماكنها، صارت قطعة من الأرض، لم يستطيعوا دفنها، كلما غَطُّوها بالتراب تطاير عنها وتركها مكشوفة، كذلك الأعضاء البشرية المقطوعة والمتناثرة حولهم، ظلَّتْ مغروسة بقوة، لم يستطيعوا التخلص منها بأيِّ طريقة، حتى بِرَك الدم لم تَجِفّ، أو يغطيها التراب.

وفى الوقت الذي انتظروا فيه أن تهاجمهم تلك الجثث بطريقة ما وتؤذيهم، فإنها تعاملَتْ معهم بطريقة لم يتوقّعوها، لم تتعفَّن الجثث والأعضاء المقطوعة، لم يتغيّر شكلها أو ملمسها البشرى، لم تتعَطَّن بِرَك الدم، كان الأمر مُخيفًا لهم في البداية، فيبتعدون أثناء تحركاتهم عن الجُثَث والدماء، كانوا يستيقظون من نومهم أحيانًا على أصوات أشخاص يلعبون بالخارج، أقدام تجري، ضحكات، كأنما نهضَتْ الجُثَث من موتها لتلعب، وعندما ينظر أحدهم خِلْسة من وراء بابه، يلمح ظلالاً وأطيافًا تتحرك بسرعة، يرى الماء يتدفق من الآبار شفافًا، الأشجار مكتملة تلمع في ضوء القمر، وتصله رائحة ثمارها الحلوة، يرى التراب وقد استعاد لونه الجميل، ورائحته الطيِّبة، غير أن أحدًا لم يكن ليخرج، وفى الصباح لا يكون أيّ منهم متأكدًا إنْ كان ما رآه حلمًا أم حقيقة، يجدون كل جثة في مكانها، وآثار خطوات تملأ المكان، يَشمُّون رائحة طيِّبة لكنها تتلاشى سريعًا.

بمرور الوقت، اعتادوا وجود جُثَث ضحايا الحرب حولهم، بدأوا يلمسونها ليتأكدوا أنها لم تتحلّلْ بَعْد، وما زالت تحتفظ بحرارتها، البعض منهم يُجرِّبُ ويتحدث إلى جثث يعرفها، ويتوقَّع أن تبادله الحديث، خاصة أنهم يرون تعبيرات وجوهها وهي تتغيَّر من يوم إلى آخر بشكل طفيف، فيومًا تطفو لمحة من سعادة على وجه جثة ما، وفي اليوم التالي يرون لمسة من حزن أو شجن على الوجه نفسه.

بدأتْ الجثث والأعضاء البشرية تتشقَّق برِفْق، وتَنْبُتُ منها أوراق خضراء صغيرة تشبه أوراق الأشجار، في الوقت نفسه كان لون الدم في البِرَك يَشِفّ، وتتسرَّب منه ما يُشبه رائحة عطريَّة خفيفة، ولم يمضِ وقت طويل حتى اكتَسَتْ الجُثَث والأعضاء البشرية بما يشبه أوراق أشجار مكتملة، واتّخذَتْ أشكالاً هي مزيج من الجسم البشرى والشجرة، صارت أشجارًا بشرية بارتفاع رجل أو امرأة أو طفل، مُغَطّاة تمامًا بأوراق خضراء رقيقة، ثم ظهرَتْ فيها ثمار متنوعة، لها رائحة حلوة، وتحوَّلَتْ بِرَك الدم إلى لون قرمزيّ شفيف، له رائحة عطريَّة.

بدأوا يلمسون الأوراق التي نَبتَت في الجُثَث والأعضاء البشرية، لكنهم لم يفكروا في قَطْف ثمارها، بدا هذا مُخيفًا بعض الشيء، فلا يمكنهم أن يتوقعوا ما سيحدث، وعندما يمرُّون بجوار بِرَك الدم العطريّ يشمُّون رائحته الرقيقة، ويوشك الواحد منهم أن يغمس فيها يده، لكنه يتراجع، حتى اقترَبَ صبىّ ذات يوم من شجرة بطوله، تلمع بين أوراقها ثمار ذهبية صغيرة، كرويَّة الشكل، ولها رائحة حلوة، قَطَفَ واحدة وأكلها باطمئنان، بينما يراقبونه وينتظرون ما سيحدث له، أو ما ستفعله به الشجرة.



ابتسم الصبيّ بعد أن انتهى من الثمرة، ومشى إلى أقرب بِرْكة دَم، جلس عند حافتها، غَمَسَ يديه فيها برفق، وأخرجهما، فظهَرَتا نظيفتَين، وفاحت منهما رائحة عطر خفيف، عندها اطمأنوا، بدأوا يأكلون من ثمار الأشجار البشريَّة، ويتعطَّرون بالدم الذي تَحوَّل عطرًا.

في حياة أخرى، كان من الممكن أن تتحوَّل الجثث إلى أشباح تطارد الجميع، فتقتلهم، تصيبهم بالجنون، أو تدفَعهم إلى قتل أنفسهم بدلاً من أن تتحوَّل إلى أشجار مثمرة، كان يمكن للدم أن يحتفظ بكثافته، ورائحته المُقْبِضة، ليُلطِّخهم كلما خرجوا من بيوتهم، إلا أن شيئًا من هذا لم يحدث.

ربما أرادت الحياة أن تعطيهم فرصة أخرى للحياة، وقد صار معروفًا فيما بَعْد من خلال التجربة، أنّ الحياة لا تتوقف عن منح فرص جديدة للحياة، تعتبرها وظيفتها، وأنّ هذا أجمل ما لديها.

لكن، ماذا لو أنّ تلك الحرب الأولى لم تتسامح معهم، ولم يتحوَّل ضحاياها إلى ثِمار وعطور؟

ماذا لو توقفَتْ الحياة عن منح فرص جديدة للحياة مع أول حرب قادمة؟

كاتب من مصر

أنثربولوجيا أدب الرحلات

علي حسن الفواز

هل نكتفي بإخضاع أدبَ الرحلات إلى توصيفات «المروي عن الأمكنة»؟ أمْ يمكن لهذا الأدب أنْ يكون جزءا من حفريات الأنثربولوجيا، وممّا تُتيحه تقانات البحث في الأرخنة، وفي سير الأمم والأقوام والثقافات؟

هذه الأسئلة تضعنا عند مستوى آخر من قراءة هذا الأدب، وعند مقاربة أكثر جدّة لتداوله كإجراء أنثربولوجي، ليس للكشف عمّا هو غرائبي في عوالم تلك الرحلات، بل لوضع «بنية السفر» أمام فاعلية ما تستولده القراءة، بوصفها نسقا ثقافيا، وما يُتيحه تدوين المشاهدة، والتعرّف والمعايشة، عبر الكشف عمّا هو مُضمر، وعبر سردياتٍ تخصّ الوصف والتخيّل، والنظر إلى عادات وتقاليد وأنماط العيش والإصغاء إلى المحكيات الشفاهية ومقاربة العلاقات القرابية والاجتماعية للجماعات المقصودة بالرحلات، وعلى وفق التحديد الأجناسي لها.

يمكن القول بأنّ الأنثربولوجيا (تُستعمَل لتوضيح الأخطاء الشائعة في المفاهيم السائدة) كما يقول د. أحمد أبوزيد، أو أنّ توظيفها لأدب الرحلات في الحقول المعرفية، يهدف لتحليل الخطاب الغربي وكشف الطرائق التي سلكها الأوروبيون في رؤيتهم وفي تصويرهم للأجناس الأخرى كما يرى إدوارد سعيد، وهذا ما يُكسبها أهمية في الدرس الثقافي وفي آليات إنضاج فاعليات الوعي بالتاريخ والحضارات، ورغم ضعف الدرس الأنثربولوجي عندنا إلّا أنّ أهميته كانت فاعلة في التعاطي مع أطروحات الاستشراق من جانب، ومع ما حملته أسفار الرحالة العرب والمسلمين إلى بلدان الغرب والشرق من جانب، إذ تمّ التأكيد -من خلالها- على ضرورة فهم هذا الأدب غير النمطي، ودوره في تيسير أطر التفاعل مع ثقافات الشعوب، لا سيما بعد التعرّف على طبيعة الأهداف التي حملها كثيرٌ من أصحاب هذه الرحلات مثل ابن فضلان وابن جبير، والإدريسي وابن بطوطة وغيرهم.

إنّ قراءة أدب الرحلات ترتبط -تحت هذا الوصف- بفاعلية النقد وبالتعرّف على ثنائية «الاختلاف والاعتراف»، بوصف أنّ هذا الأدب -أنثربولوجياً- لا ينفصل عن مرجعيات لها حساسية بوجود الإنسان وعلاقاته وبمرجعياته القرابية والأيديولوجية أو الدينية، أو حتى بتأثير القوة الاستعمارية التي أسهمت في تغيير عاداتٍ وقيمٍ وأنماطٍ، وكذلك في النظر إلى المختلف، أو في النظر إلى طبيعة التوصيفات الاجتماعية المعروفة، والتي تكرّست في ثنائيات «الشرق والغرب والأنا والآخر» بشكل خاص، لكن هذا النقد لا يعني تغييبَ «طاقة» المتعة والكشف والغرض، والذي يضع أدب الرحلات في سياق وصف الوقائع، مثلما يضعه في سياق نقدها، ونقد الثقافات المهينة، والخطاب الاستشراقي المتعالي وتناقضاته.

.سرديات الرحالة

أدب الرحلات لم يتحوّل إلى جنس أدبي واضح الملامح في ثقافتنا العربية لأنّ أغلب الرحّالة كانوا إمّا سياسيين أو فقهاء أو علماء وهذا ما يجعل هذا الأدب أقلّ تمثلا للتوصيف الأدبي وأكثر تمثّلا للتوصيفات الجغرافية والاجتماعية، وهو ما ينعكس على الطبيعة الأجناسية القارّة لمفهوم الأدب، وعلى ما يستدعيه من معطيات تدخل في سياق النظر إلى الثقافات، وإلى التنوّع والهويات وكتاتيب المعرفة والترجمة وعلاقتها بالثقافات المجاورة، وهذا ما لم تتمثله أغلب الرحلات في التدوين وفي معاينة الأثر، فضلا عمّا تتيحه للرحّالة من مجالٍ لتقصّي الأحداث وكتابة الأخبار، والأوصاف والانطباعات، وأحسب أنّ مسافرا مدهشا مثل ابن بطوطة سوف لن يجد تلك الأمكنة/المدن التي زارها، ولا حتى الممرات الآمنة إليها، والصالحة لتدوين نصوص مشاهداته للظواهر الثقافية الفلسفية والمعرفية والأدبية، ولا حتى للتعاطي مع أنثربولوجية وصفية ناجزة لهويات الناس الذين مرّت بهم ركائبه.

أدب الرحلات كما تقول سردياته لم يندفع كثيرا للتعرّف على ذلك الأدبي والفلسفي، بل إنّ انحيازها كان أكثر نزوعا لمعاينة الظواهر العامة وأحيانا للتحقق من أحداث أو تواريخ معينة والتعرّف على أحوال الناس وشؤونهم وأغراضهم ومصالحهم وتنوّع ألسنتهم وعباداتهم وطقوسهم، فضلا عن طلب الحماية وإقامة الصلة بوصفها السياسي/الدبلوماسي أو الثقافي على طريقة أحمد بن فضلان مع شعوب وجماعات بلاد الخزر وبلاد الصقالبة والأسكندناف بتكليف من الخليفة العباسي المقتدر بالله.

ما يجري اليوم في الفضاء الثقافي العربي يُثير أسئلة حول تاريخية هذا الأدب، ويدفع إلى ضرورة إعادة قراءته، وتغيير زاوية النظر للسياق الذي يشتغل فيه، وحتى إلى تغيير طبيعيته وأجناسيته ليكون نوعا حقيقيا من الأدب على مستوى المشاهدة أو على مستوى تدوين أسفارٍ واقعية أو مُتخيلَة كما هو مُدوَن في شفاهيات ومثيولوجيات الشعوب.

إعادة النظر لا تعني إعادة قراءة تاريخ «الرحلات القديمة» وعلى وفق القراءات الثقافية المعاصرة، بل وضع توصيف دقيق لهذا الأدب ولأسفاره بالمعنى الجديد، وعبر ما هو متوفّر من رحلات تستخدم تقانات السفر الحديث والسريع بالطائرات أو القطارات تلك التي تضعنا أمام مفهوم مغاير للكتابة ولتدوين المشاهدة والتخيّل، وباتجاه ما يمكن تسميه كتابة «نص الأسفار السريعة» تلك التي ترسم أطرها، وتكتب نصوصها بوعي جديد، وعبر الجدّة في التعاطي مع صناعة الوثيقة بعيدا عن تعقيدات المدينة الجديدة، والتي لا تشبه مدن ابن بطوطة وابن فضلان، إذ هي مدن سياسية وسيادية ترسم خرائطها الجهات البلدية ويخضع زائروها إلى رقابة الجهات الأمنية خشية أنْ تكون الكتابة عن المدن وعن الجماعات والثقافات والعادات نوعا من العمل الجاسوسي أو تدوين معلومات ذات بعد جيوسياسي.

الذهاب إلى مدن الشرق لم يعد مُباحا، أو سهلا، إذ تحولت هذه المدن إلى أماكن للعنف والاحتلال والحروب، وحدودها ومطاراتها تحولت إلى أمكنة تفتيشٍ وشُبهات، فيها كثير من الرقابة والتلصّص، وحتى السفر إلى مدن الغرب صار بلا طعم لأنّ المرء سيكون فيها مشكوكا بأمره وخاضعا للتفتيش والمتابعة وربما ستكون كتبه وأدوات سفره هي الأخرى في دائرة الشك أيضا، لأنها قد تُقرأ بوصفها منشورات إرهابية، أو بيانات للعنف والأيديولوجيا وللتعصب أو قد تؤوّل على وفق منطقة «الضرورة الأمنية».

من هنا، فإنّ أدب الرحلات سيكون أمام رهان آخر، فيه من الواقعية الشيء الكثير، مثلما فيه الكثير من الحذر، إذ سيتعلق الأمر بتوصيف وظائفه وشروط عمله في البيئات والثقافات، وبخصوصيته الأجناسية في التعاطي مع أنثربولوجيا مغايرة، لا تقوم -فقط- على مشاهدة الوقائع وتدوين الأحداث والتعرّف على أسرار الطرق والأمكنة والمعابر، وما يعيشه الناس من يوميات وعلائق وحاجات ومصالح، بل تستدعي أيضا قراءات أخرى، وحفريات أخرى.

التغاير في هوية هذا الأدب سيضع المشتغلين به في سياق البحث عن رحلات أخرى، يمكن أنْ تكون رحلات وأسفارا وسيرا وجدانية، مثلما ستكون قصدية من خلال المشاركة في برامج ومشاريع استراتيجية تقوم بها مراكز خاصة بالدراسات الأنثربولوجية، والتي لا يمكن لها أنْ تعمل دون موافقات رسمية، وجود انخراطها في سفرات محمية من الجهات الأمنية والخضوع إلى رقابتها، فضلا عن أنّ المعطى الأنثربولوجي للرحلات فقد جزءا مهمّا من شروطه تلك التي تتعلق بدراسة عوالم الشعوب والتعرّف على المدن، والتجوال في جماعاتها، ومقاربة ثقافاتها، فكثير من هذه المدن فقدت وجودها التاريخي القديم، وأضحت مدنا مُلفقة، وفاقدة لهويتها الحضرية والثقافية، مثلما أنّ الشعوب ذاتها لم تعد حافظة لنوعها اللغوي أو الهوياتي إذ صارت عوالمها خليطا من الثقافات المختلطة والقائمة على أساس التعايش والحقوق المدنية وليس العصابية كما كنّا نعرفه عند الشعوب القديمة.

هذا التغاير سيجعل من أدب الرحلات خاضعا لتوصيف آخر بعضه يرتبط بحاجات الدرس الأكاديمي، وهو ما نراه في العديد من الدراسات والرسائل والأطاريح، وحتى في ورشات العمل التي تنظمها تلك الجهات، لإعادة النظر بثقافات التعرّف وبمناهجية الأنثربولوجيا في دراسة للشعوب والجماعات والإنسان، وبعضه يتعلق بما يُتاح من خلال تدوين المشاهدات في السفرات الشخصية والتي كثيرا ما تكون محدودة ومختصرة على أمكنة معينة وحتى محدودة الزمن المُتاح لكاتب هذه الرحلة أو تلك والتي بات أغلب أبطالها ورحّالتها أدباء وليس رجال سياسة أو دين.

كاتب من العراق



ساشا

ندى إمام عبدالواحد

كانت معتدة بشخصيتها القوية. حجمها الضئيل لم يكن يمنعها من القيام بأعمال شاقة وغريبة، كانت تفهم كل اللغات والكلمات وقد عرفتُ عنها ذلك فيما بعد.

صداقتنا بدأت يوم أن قابلتها بالطريق تموء بصورة هستيرية كمن تبكي وتولول لفقدان شيء أو لخوف من شيء! ولأني لا أطق أن أرى أيّ كائن ما في ورطة وقفت ونظرت لها بشفقة قائلة: ماذا بك يا جميلتي أأنت جائعة؟ صمتت عن المواء ونظرت إليّ كأنها توافقني الرأي.

نظرت حولي أبحث عن مكان لأشترى لها شيئا تأكله، فوجدت سوبر ماركت صغيراً بالجوار، أسرعت إليه وأحضرت علبة لبن، وقفت تنظر إليّ وأنظر إليها ونبحث معا عن طريقة ما لتشربها بها. في النهاية اهتدينا إلى طبق بلاستيكي ملقى بجوار الرصيف فأحضرته لها وسكبت لها اللبن فشربت حتى ارتوت وهدأت ثورة جوعها.

حين اطمأنت أخذت في هدوء تلعق بلسانها يديها وجسدها بألوانه الجميلة التي تشبه ألوان قوس قزح، وانصرفت أنا لأكمل طريقي للبيت.

في صبيحة اليوم التالي وأنا أفتح باب شقتي للخروج وجدتها مستلقية أمام الباب في هدوء! لا أخفيكم سرا أصابني الخوف لوهلة قصيرة واندهشت من معرفة القطة لبيتي وشقتي؛ على الرغم من أنني في عمارة مكوّنة من عشرة أدوار أقطن في الخامس منها وأصعد له بالأسانسيرا!

نظرت إليّ القطة بحنان افتقدته منذ توفيت أمي قبل عامين وتركتني مع أبى المريض بالقلب وأخي الأكبر المشغول بعمله.

انتصبت القطة واقفة أمامي وأخذت تتمسح بأقدامي وتموء بصوت خفيض حنون.. في هذه اللحظة أطلقت عليها أسم ساشا.

ساشا.. أحد الأسماء التي كنت أتمنى أن يسمونني به بدلا من «بشرى» كنت لا أحب اسمي وألعن اللحظة التي جعلت أبى وأمي يختارانه لي دون كل الأسماء الجميلة التي من حولي بالمدرسة، مثل كادي ومايا ويارا ومن ضمنهن ساشا الأميركية الأصل، الجميلة الوجه، الرشيقة القوام.

قلت لها ماذا تريدين يا ساشا وكيف عرفت مكاني؟ جلست أمامي وهي تنظر إليّ بعينيها الزرقاوين مثل عينا ساشا الأميركية وهمهمت بمواء خفيت يعبر عن حبها وامتنانها وحاجتها إليّ.

ولأول مرة في حياتي أقوم بأخذ مفتاح سيارة والدي دون علمه

أسرعت إلى المطبخ وأحضرت لها طبقا صغيراً من الماء وقطعة من الجبن النستو أخذت تلعقها ثم أغلقت الباب وانصرفت.

حين عدت للبيت بعد انتهاء اليوم الدراسي لم أجد ساشا حيث تركتها، لكنى سمعتها بعد مرور حوالي ساعتين تموء بشدة وتخمش الباب بمخالبها.. أسرعت إليها فوجدتها قد أحضرت معها قطة رضيعة وضعتها أمامها، كانت تشبهها تماما. شعرت بورطة كبيرة فماذا سأفعل مع ساشا وقطتها؟ كما أن أبى المريض لن يسمح بوجود أيّ حيوان بالبيت! أنت تضعينني في مأزق يا ساشا! وأنا الآن بالسنة الأخيرة بالمرحلة الثانوية ولديّ مذاكرة مضنية ولا وقت لديّ لرعايتكما.

لم يكن أمامى سوى حل واحد، هو أن أحضر صندوقا صغيرا لساشا ورضيعتها لتناما فيه بجوار الباب وأن أطعمها كل يوم.

لم يمض وقت طويل حتى كبرت الرضيعة وأصبحت تجري وأمها وتصولان وتجولان بين الأدوار، تعبثان بأقاصيص الزرع، فيقلبونها تارة ويمزقان سيقانها تارة أخرى، أو يبعثران الطمي منها وهما يخرجان فضلاتهما بها. وتنامان على المشايات التي أمام الأبواب فيصطدم السكان بهما حين يخرجون من شققهم ويكادون يسقطون على وجوههم.

حمّلني الجيران مسؤولية إزعاج ساشا وصغيرتها لهم وبدأوا في التذمر والشكوى. كنت أهدئ من خاطرهم معللة لهم بأنني لست المسؤولة عن هذا الوضع، وليس بيدي حيلة؛ فأنا لم أحضر القطة بل وجدتها أمام الباب.

كان الجيران ينظرون لساشا ويعنفونها ويهددونها فتنظر لهم بتنمر وتموء بحدة في وجوههم كمن تقول.. افعلوا ما يحلو لكم فلا يهمني أيّ شيء. هل كانت ساشا تتحامى فيّ؟

حتى جاء اليوم الذي صعد فيه لشقتنا ثلاثة من السكان مهددين بأنهم سيقومون بوضع السم للقطة وابنتها ليتخلصوا منهما، وقد أحضروا السم بالفعل وسيقدمونه لهما صباحا في اللبن..

لم أذق طعم النوم حين علمت بهذا التهديد، وظللت أفكر في طريقة للخروج من هذا المأزق الخطير.

في الصباح الباكر وقبل أن يستيقظ الجميع من النوم كنت قد قررت أن آخذ ساشا وصغيرتها في صندوقهما وأقوم بتهريبهما.


داوُد حسن داوُد

وأضع بها القطتين وأسير مبتعدة بضع شوارع عن بيتنا.

وضعت القطتان والصندوق في حديقة فيلا صغيرة وأسرعت أركب السيارة وأعود للبيت فإذا بأبي يقابلني بنظرة قاسية كأنها صفعة على وجهي وعتاب مرير على فعلتي الحمقاء المتهورة مما جعلني أنسى ساشا وطفلتها بعد ذلك تماماً.

هدأت الأحوال واطمئن الجيران لعدم وجود القطة وصغيرتها وعادت الأمور لمجاريها وازدهرت الأقاصيص من جديد.

حتى جاء يوم بدأ السكان يشتكون فيه من وجود فئران ملقاة أمام أبوابهم وعادة تكون الفئران على وشك الموت، فئران مازالت تدب فيها الروح رغم عدم استطاعتها الحراك!

ذعر السكان من تلك الحالة ففي كل يوم يوجد فأر أمام باب من الأبواب حتى لم يعد هناك باب في العمارة لم يجد فأراً أمامه.

تحير السكان في ذلك وبدأوا في عمل الاحتياطات اللازمة لصد غزو الفئران واحتضارهم الغريب أمام الأبواب، فمنهم من أحضر مصيدة ووضعها بجوار الباب، ومنهم من اشترى جهازا خاصا لطرد الفئران وغيرهم أخذ يرش السم حول المداخل والمخارج. بل واقتنى البعض قطة لتقوم بمطاردة الفئران لو حدث وتواجدت داخل المنزل. وانتابت العمارة حالة من التوجس والتقزز.

وحدي أنا فقط كنت أعلم أن ساشا هي الفاعل.. نعم هي أخبرتني بذلك حين جاءت يوما أمام بابي وقامت بخمش الباب بمخالبها كعادتها حتى فتحت لها، كانت تضع فأرا صغيرا أمامها مثلما وضعت لي يوما رضيعتها أمام الباب. نظرت في عيني نظرة مؤنبة تلومني فيها على فعلتي القاسية بها وبصغيرتها.. ثم انصرفت مسرعة بعد أن أوعزت لي بأنها ستجعل سكان العمارة يندمون.

كاتبة من مصر

العالم يسير بالمقلوب يا عزيزي

الحسن بنمونة

(يمكن لأيّ كان أن يمثل أدوار هذه الحوارات التافهة. يمكن لكم الاستعانة بعمال مياومين أو مأجورين من الشركات. ربما هذا لن يتحقق في عصرنا الحالي، بل إنه قد يثير الضحك، لأن المعتاد أننا نمقت من لا يعمل. ولكنني متيقن أنها ستنال الإعجاب عندما تمثل في حمامات شعبية، أو في مراكز الشرطة، أو في السجون. وأنا أفضل أن تمثل في السجون لأن السجين لن يخسر شيئا إذا قضى اليوم كله وهو يشاهد مُمَثِّلَيْن يتحاوران ويتحدثان عن أشياء تافهة ومنها اللاعمل بالضبط. أنا متيقن أنه سيرى فيها الملاذ. هذا يفسر لِمَ لَمْ تنل مسرحية «في انتظار غودو» لبيكيت الشهرة في مسارح الحرية، ونالتها في سجن فيلادلفيا. فهم السجناء أن المسرحية تتحدث عن الحرية المفقودة. مسرحيتنا تسعى إلى أن تُرَغِّبَ الناس في العمل، وإن كانت تتحدث عن اللاعمل).

(رجلان مقلوبان على رأسيهما في شارع. يبدو الأمر صعب التحقق، إذ كيف يمكن لممثلين أن يظلا هكذا مدة طويلة. ألا يتعبان؟ ألا يشعران بالإغماء؟ الأمر بسيط للغاية؛ ينبغي لنا الاستعانة بدميتين لرجلين نعلقهما من إصبع القدم إلى الأعلى، ويكون الممثلان الحقيقيان سعيدين بهذين الدورين اللذين لم يجشماها عناء الوقوف على الرأس. ثمة شجرتان؛ الأولى على اليمين والأخرى على اليسار. ما يهمنا فيهما هو أنهما تكونان صغيرتين وتنموان شيئا فشيئا بأن تصعدا إلى الأعلى لنفهمَ الآخر أن الرجلين عاشا سنوات عديدة وهما مقلوبان على رأسيهما).

الرجل الأول: - يبدو العالم هكذا جميلا.

الرجل الآخر: - عندما لا تعمل طبعا.

الرجل الأول: - آه، عندما لا تعمل ويكون الآخر هو من يعولك.

الرجل الآخر: - وهذا الآخر قد يكون امرأة أو طفلا أو شيخا.

الرجل الأول: - صدقت. هم يعملون لأجلنا نحن الواقفين على رأسينا.

الرجل الآخر: - ألا تشعر بالغيرة من الذين يعملون ليلا ونهارا؟

الرجل الأول: - الغيرة؟ ربما يكون هذا الشعور آخر ما يعلق برأسي. أنا اعتدت على ألا أشعر بالذنب.

الرجل الآخر: - بالنسبة إليّ، أنا أرى أن هذا لا يستدعي أيّ نوع من الشعور.

الرجل الأول: - يلازمني الإحساس عينه. إن كنا لا نحب العمل، فهذا لا يعني أننا لا نحب الحياة.

الرجل الآخر: - أمس قالت لي ابنتي إنني رجل خامل. (يضحكان).

الرجل الأول: - خامل؟ ربما هي لا تدري أن كلمة «خامل» تعني «شغوف بالحياة».

الرجل الآخر: - قلت لها: ولمَ أنا خامل؟. قالت ساخرة: أتهزأ مني؟ قلت لها: أنا لا أحب العمل لأنه عبودية.

الرجل الأول: - العمل فعلا عبودية. أنا كنت موظفا حكوميا. كنت أملك راتبا وسيارة وبعض الأبهة المصطنعة، كأن تجلس في مقهى وتضع رجلا على أخرى ثم تثرثر بلغة العظماء. بدا لي أنني صرت عبدا لعملي.

الرجل الآخر: - من صنع العمل؟ هذا الوغد أودّ لو أقتله.

الرجل الأول: - الجشع الإنساني.

الرجل الآخر: - ربما هو الشغف بالأبهة.

الرجل الأول: - من يدري؟ ربما لو سألنا من لا يعمل لتعرّفنا إلى أجوبة كثيرة بعدد حبات الحصى.

الرجل الآخر: - تروقني ردود أفعالك. هي مسلّية لمن لا يعمل.

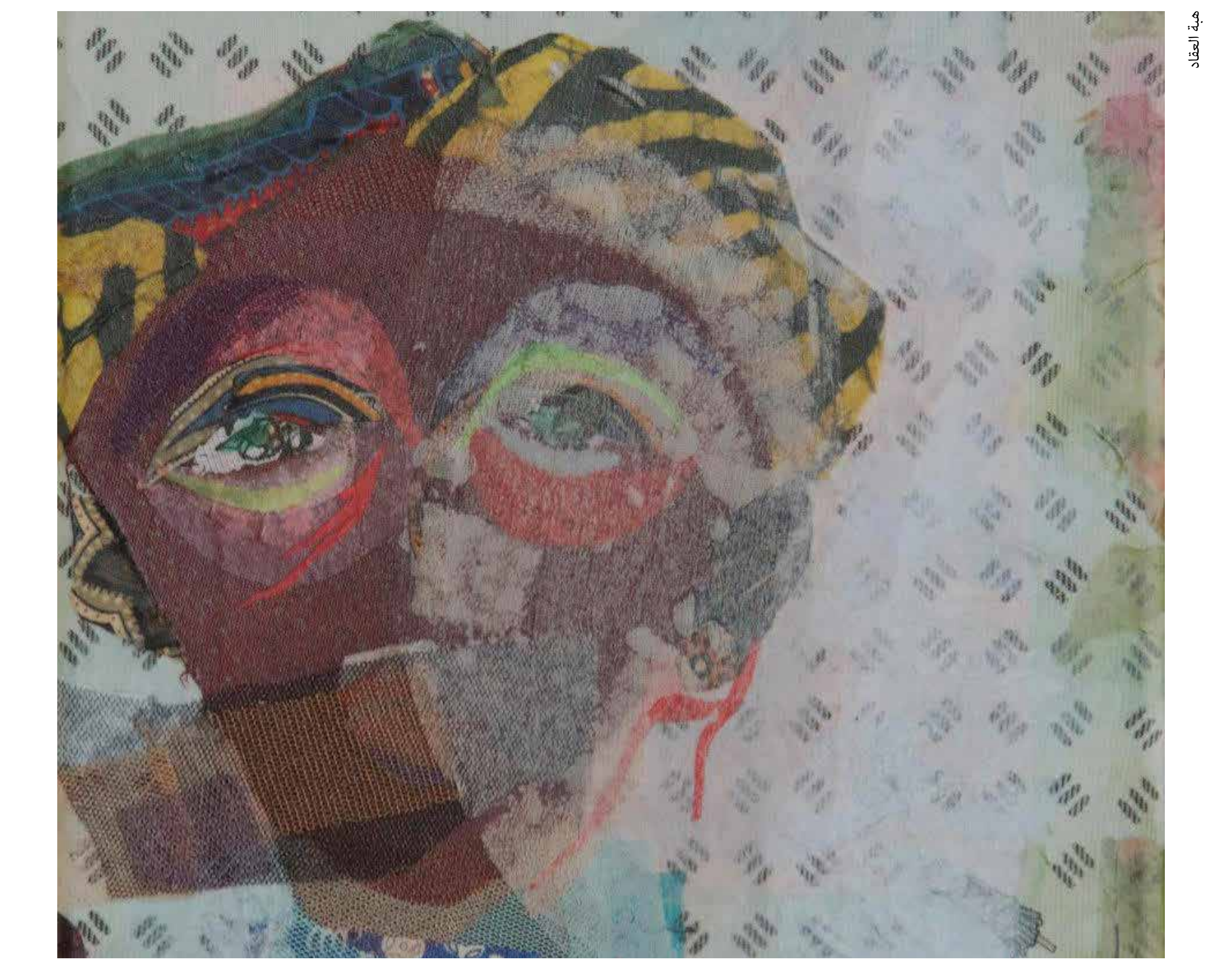
الرجل الأول: - على الأقل نحن نمتلك حس الفكاهة والسخرية مما يحدث. الذين يعملون لا يجدون أيّ فرصة ليروّحوا عن أنفسهم بالضحك. (يضحكان).

الرجل الآخر: - لأنك لو كنت عاملا ما انتبهت إلى جمال الزمن. تعود إلى بيتك مرهقا لتنام. لأنك كائن يرهق نفسه بخدمة الآخرين.

الرجل الأول: - الموظفون يموتون بمرض النوم غالبا.

الرجل الآخر: - العمل عبودية فعلا. وعندما يمرضون يعملون لأجل أن يروّحوا عن الأطباء.

الرجل الأول: - لا يدرون أنهم يعملون لأجل الآخرين إلا بعد فوات الأوان؛ بعد أن يعرفوا أنهم يُحتضرون.



هبة العقاد

الرجل الآخر: - وعندما يعرفون أنهم كانوا مخطئين يودون لو صاروا أحياء بلا عمل.

الرجل الأول: - ليكفّروا عن الذنب الذي ارتكبوه في حق اللاعمل، ولكن يكون الأمر قد فاتهم.

الرجل الآخر: - في أحيان كثيرة يضطر الذين لا يعملون على الرغم من أنهم عمّال إلى قول كلام مؤثر في حق الذين عملوا بتفان طوال حيواتهم.

الرجل الأول: - قد يقولون مثلا: كانوا يضحون لأجل الوطن والشعب. قدموا خدمات لا تقدر بثمن (يضحكان). هم زرعوا وها نحن اليوم نحصد عرق جبينهم (يضحكان).

الرجل الآخر: - أو يقولون مثلا: مثّلوا أدوارا طلائعية في سبيل أن ينتقل مجتمعنا من مرحلة الظلام إلى مرحلة النور. (يضحكان).

الرجل الأول: - أو يقولون: هم قدوة لنا في السراء والضراء. (يضحكان).

الرجل الآخر: - كانوا سذّجا لأنهم عملوا بتفان.

الرجل الأول: - عندما لا تكون عاملا يقدرك الآخرون. يقولون في حقك كلاما رائعا من مثل: هو ثعلب يعرف من أين تؤكل الكتف. هو ذئب يعرف كيف يتصرف في غابة مظلمة.

الرجل الآخر: - وقد يقولون: نعم الرجل اللاعامل. (يضحكان).

الرجل الأول: - دعني أتذكّر حكمة قد يكون سقراط تفوه بها في زمن كان فيه العمل شيئا مقدسا. قال إنك ساعة تحفر حفرة لأجل جلب الماء، أو عندما تحفر حفرة لأجل أن تغرس شتلة، أنت في الواقع تبني زمنك. أنا طبعا صديقي نقلت لك المعنى بأسلوبي. ربما كنت مخطئا ولكنني عبّرت عن المعنى الذي تفوّه به سقراط قبل قرون عديدة. ربما كان ثملا وهو يصدر ذاك الكلام الغامض، أما من نقل إلينا الخبر فأنا أرى أنه كان عاملا مجدا، لأنه رهن حياته بملاحقة الأفكار.

الرجل الآخر: - حدث هذا قبل قرون عديدة. ولكن أن يكون

اللاعمل عيبا فأنا أعارض سقراطك هذا.

الرجل الأول: - لا بأس. لا بأس. كان العمل آنذاك بالطريقة التي تروقك. أن تعمل أو لا تعمل سيّان. عندما تجوع تدخل الغابة لتصيد وعلا أو غزالا أو أرنبا فتشويه. بإمكانك أن تجمع اللوز أو تجني الموز والعنب البرّي وتضع ذلك كله في حقيبة مصنوعة من القصب الطري.

الرجل الآخر: - اللاعمل ليس عيبا صديقي. أستطيع أن أراهن بحياتي أو لنقل إنني أراهن بشرفي أن اللاعمل عمل مقدس.

الرجل الأول: - لمحت طيف أختك مارا هناك.

الرجل الآخر: - أختي؟ ينبغي لها أن تكون الآن في المعمل تخيط الملابس التي تصدّر إلى أوروبا.

الرجل الأول: - ربما هي اليوم تستمتع بإجازتها.

الرجل الآخر: - ابنة الكلب. صارت معتادة على الكذب على العائلة. أنا في الواقع لا أحب صنفين من الناس؛ الكذّاب والمرابي.

الرجل الأول: - لا تهتم لأمرها. ربما هي ترغب في احتساء قهوة في الشارع العام.

الرجل الآخر: - أتسخر مني أيها الأبله؟

الرجل الأول: - دعنا من عالم النساء، لأن الحديث عنهن لا يجلب إلا التفكير في العداء.

الرجل الآخر: - كلامك ينبئ عن وعي ثاقب تملكه.

الرجل الأول: - دعنا من الحديث عن الوعي واللاوعي، فهذا لا يجلب إلا الحزن، فأنت لو امتلكت وعيا ثاقبا وكنت لا تستطيع حتى أن تعول بدنك فهذا يعني أنك لا شيء في عالم غريب، وإن امتلكت اللاوعي تجد من يكيل لك الاتهامات من قبيل أنت لا تدرك قيمة لحظتك.

الرجل الآخر: - وما معنى أن تدرك قيمة لحظتك؟

الرجل الأول: - يعني ببساطة أنك لا تفقه شيئا في ألاعيب البشر.

الرجل الآخر: - دعنا من الألاعيب والمكائد، فهي لا تترك لك فرصة أن تحدّث نفسك مثلا برويّة، أو تحدّث صديقك الذي يدرك المعنى الحق للصداقة.

الرجل الأول: - في زمن لم يعد يعير بالا للصداقة.

الرجل الآخر: - هذا يجرنا للحديث مرة أخرى عن العمل الذي قيّد الحرية.

الرجل الأول: - لم يترك للإنسان أيّ فرصة للالتفات إلى ذاته.

الرجل الآخر: - لأنه يقضي وقتا طويلا في العمل ينجز وظائف يرى في النهاية أنها بلا معنى.

الرجل الأول: - صار أحدنا يكمل ذات الآخر. هذا ما يدعونه بالصداقة الحقة التي لا تتأثر برياح الألاعيب أو المكائد.

الرجل الآخر: - ربما لو كان شخص ثالث يستمع لحديثنا لقال: هذان الشخصان إما مجنونان أو معتوهان.

الرجل الأول: - فليقل أيضا: ربما هما خاملان أو كسولان أو حديثا العهد بالحياة. (يضحكان).

الرجل الآخر: - وليقل كذلك: ربما هما من علية القوم فلا يجوز لهما أن يعملا، لأن العمل يورث البدن أمراضا مستعصية، أو فليقل: هما ربما يتّكلان على غيرهما. تبا لكم أيها العمال الذين لا يدركون قيمة اللاعمل.

الرجل الأول: - هم طيبون للغاية فلا يَعُونَ أن الآخرين يستغلون السذاجة التي ملأوا بها رؤوسهم. يعملون ثم يتقاعدون، ولا يعون قيمة اللاعمل إلا عندما تقدح أبدانهم شرارة الأمراض.

الرجل الآخر: - يكون الآخرون الذين استغلوا هذه السذاجة الوقحة قد ماتوا أو تقاعدوا هم بدورهم ولكن بأبدان كالفيلة، وحتى إن سأل هؤلاء العمال الذين استغلوا السذاجة التي ملأوا بها رؤوسهم مدة طويلة لِمَ اقترفوا في حقهم هذا الاستغلال، أشاحوا بوجوههم عنهم وقالوا: كان عليكم أن تسألوا هذا السؤال عندما كنا في ساحة العمل، أما اليوم فدعونا ننعم بالراحة.

الرجل الأول: - أولاد الكلاب، لا ترى في قلوبهم أيّ شفقة حتى وهم في أرذل العمر ولكن بأبدان فيلة.

الرجل الآخر: - ولهذا نحن آثرنا ألا نعمل حتى لا يسخر منا الآخرون عندما نشيخ. (يضحكان).

(يدخل المسرح من جهة اليمين ثلاثة أشخاص. هم عمال بلباس شركة ما. يدل اختيار اسم الشركة على العمل المضني الذي يقومون به. يقفون عليهم في شكل مثلث).

الرجل الأول: - هل أنهيتم عملكم أيها السذج؟ تبدون بشعين بالعمل المضني الذي سُلّط عليكم.

العامل الأول: - عملنا ونحن في الطريق إلى البيت لأخذ قسط من الراحة والنوم. سننام طبعا سعداء لأننا أدّينا أعمالنا بجدّ.

الرجل الآخر: - أنا أدعوكم إلى التمرد على ربّ عملكم.

العامل الثاني: - ومن يعول أطفالنا؟

الرجل الآخر: - من يعولهم؟ هذا سؤال وجودي لا يقتضي جوابا. فلنترك هذه المهمة للطبيعة.

العامل الثالث: - وأنت أيها الرجل ألا تعمل؟

الرجل الآخر: - نحن الاثنان لا نعمل. نحن نؤمن بفكرة اللاعمل.

العامل الأول: - هذا يعني أنكما خاملان.

الرجل الأول: - (يضحك) وربما ستقول كذلك هما حديثا العهد بالحياة، أو كسولان أو يتّكلان على الآخرين. وأيّ فائدة في أن تعمل؟ أن يقول فيك صديقك إنه يعمل لأجل أن ينال استحسانا.

الرجل الآخر: - لن تدركوا قيمة اللاعمل إلا عندما تشيخون. لن يتذكر أعمالكم أحد.

الرجل الأول: - أنا متيقن أنكم ستسألون الآخرين الذين ترونهم بأبدان فيلة: لم نجن شيئا ذا فائدة، أبداننا تعاني الأمراض فهلاّ تشفقون علينا؟

الرجل الآخر: - يكون الردّ قاسيا: لِمَ لَمْ تسألوا هذا السؤال ساعة كنا في ساحة العمل؟ (يضحكان).

العامل الأول: (لصديقيه): لن نكترث لكما. يرغبان في التأثير في عزائمنا لأننا نعمل. ونحن نعمل فهذا يعني أننا نسدي خدمات لوطننا ومجتمعنا، لن نستسلم للهوان. نعمل بكدّ وشقاء لأجل أن نبني الآتي.

العامل الثاني: - الآتي هو غايتنا.

العامل الثالث: - (ساخرا) ألا تقفان على أقدامكما؟

الرجل الأول: - ولِمَ نقف على أقدامنا؟ الآن الواقع يقف على قدميه؟ ألا ترى أنه يسير بالمقلوب؟

الرجل الآخر: - تريدون التأثير في عزيمتنا؟ كلا، لن يحدث هذا. نرغب في أن نرى الواقع مقلوبا على رأسه.

العامل الأول: - (لصديقيه). هيا بنا إلى بيوتنا لننعم بالنوم بعد أن أدينا الواجب.

(يصطفون ثم يسيرون ويرددون الكلمات التالية)

العمال الثلاثة: - عملنا لأجل أن نرى واقعنا متغيرا.

لن نيأس، على الرغم من كيد العِدا

هيا هيا إلى النوم

فغدا ينتظرنا شقاء العمل.

(يخرجون والنشيد لا يزال يتردد ثم يخفت شيئا فشيئا)

الرجل الأول: - إنهم يعملون. (يضحك).

الرجل الآخر: - إنهم يعملون (يضحك). يا للمساكين، لا يدرون أن للاعمل فوائده. (يضحك).

الرجل الأول: - يمكن لنا أن نتساءل: ماذا يجنون من العمل؟

الرجل الآخر: - ماذا يجنون؟ إنهم يجنون الشقاء طبعا. (يضحك).

الرجل الأول: - الشقاء هو المعنى الذي يسعى إليه العمال.

الرجل الآخر: - تبدو فكرتك ذات معنى مبهر؛ معنى عجيب يثير أسئلة وجودية عميقة. من أين تأتي بهذه الأفكار؟

الرجل الأول: - من رأسي طبعا يا صديقي. (يضحك).

الرجل الآخر: - أنا أعرف أن الأفكار تصدر عن الرأس. وهل تأتي من الأقدام؟ ما يهمّني هو أنها فكرة عميقة. الشقاء هو المعنى الذي يسعى إليه العمال. يمكن لنا كتابتها بخط عريض في لوحة وتعليقها في مدخل البيت.

الرجل الأول: - وهذا يشبه ما يقوم به التجار عندما يرغبون في التأثير في الزبناء فيخطون في لوحات الكلمات التالية: أن تأكل من بضاعتي يعني أنك تسترد نصف عمرك، أو يكتبون: المتعة هي أن تأكل لحم الخروف المشوي في دكاننا.

الرجل الآخر: - وقد يكتبون: الشقاء هو ألا تأكل من لحم ثيراننا. (يضحك).

الرجل الأول: - ولِمَ لا يكتبون: الشقاء معناه ألا تدخل دكاننا. (يضحك).

الرجل الآخر: - ولهذا أنا أعجبت بفكرتك صديقي اللاعامل.

الرجل الأول:- أنا شاكر لك هذا الإعجاب. إنه يثير فِيّ حماسة المحارب.

الرجل الآخر:- هذا يعني أن اللاعامل حتى وهو لا يرغب في أن يجيد أيّ عمل؛ بمعنى آخر يرغب في ألاّ يعمل، فهو يجيد صناعة الأفكار.

الرجل الأول: - أنا شاكر لك هذا الامتنان. عرفت الآن أن الأفكار لن تذهب سدى. خلقت الأفكار لتغيّر واقعها.

الرجل الآخر: - الأفكار تعمّر طويلا حتى وهي تصدر عن الرعاع. يقولون إن هؤلاء هم اليد العاملة التي تبني المصانع والمنازل والشوارع، ولكنهم لا يدرون أنها تستطيع اختراع أفكار تقلب الدنيا رأسا على عقب كما يقال. (يضحك).

الرجل الأول: - من مثل أن الشقاء هو المعنى الوحيد الذي يسعى إليه العمال. (يضحك).

الرجل الآخر: - طبعا، طبعا صديقي اللاعامل، وأنا فخور بك أيما افتخار.

الرجل الأول: - أنا شاكر لك هذا الإعجاب، وهو ينبئ عن نفس أبيّة تمتلكها تقدر العظماء من اللاعمال.

الرجل الآخر: - أنت رأيت كمّ السخرية التي أمطرنا بها العمال الذين أنهوا نصائحهم بنشيد العمال الأشقياء؟

الرجل الأول: - طبعا، طبعا.

الرجل الآخر: - يظنون أنهم أحسنوا صنعا وهم يسخرون منا نحن الذين لا نعمل. هذا يعني أن ثمّة خللا يعانيه الجسد العمالي. الناس الذين يعملون لا يعتنون بأعمالهم فيطورون مهاراتهم نحو الأحسن. لا، إنهم يعملون وهم يفكرون في الذين لا يعملون. هذا يعني ببساطة أنهم يهدرون أوقاتا جميلة في اللامعنى. لو كانوا يقومون بأعمالهم دون أن يفكروا فينا نحن الذين لا نعمل أو لا نريد أن نعمل أو لا نرغب في العمل لهان الأمر، ولكن أن يفعلوا وهم يعملون فهذا يعني أن الجسد العمالي في حاجة إلى عملية جراحية تستأصل العقل.

الرجل الأول: - وماذا لو عددنا الذين لا يعملون وهم يمتلكون وسائل الإنتاج التي يُسيّرها العمال الأشقياء؟

الرجل الآخر: - أنا فخور بك وبالبطن التي أنجبتك صديقي.

الرجل الأول: - أنا شاكر لك هذا الامتنان صديقي.

الرجل الآخر: - سؤال ينبئ عن تصور قد يقلب دنيا العمل رأسا على عقب. فعندما نتساءل: ما المغزى في أن يعمل القلة لإعالة الكثرة نكون أمام معضلة وجودية لا تحل بالحساب أو الرياضيات. تحل ببساطة بالدعوة إلى اللاعمل.

الرجل الأول: - ولِمَ يجب أن يحدث هذا؟

الرجل الآخر: - ببساطة، حتى يستردّ العالم كرامته المفقودة في العمل. هل ترى معي أن العامل سعيد في المصنع وهو يعرف أنّ لاعاملا يجني أضعاف ما يجنيه هو العامل؟ يكون ردك طبعا هو:

كلاّ. وأنت محقّ في هذه الإجابة. والأمر يعود هنا إلى خطأ ارتكب عندما اخترعت المصانع والوظيفة اللعينة. في هذه اللحظة أقول: تبا لمخترعي المصانع والوظيفة. وهذا الشعور بالغضب لا يعني أنني ضد أن أعمل، ولكن ضد أن أعمل لأجل سعادة الآخرين.

الرجل الأول: - إذن أنت تريد القول إنك ضد الاستغلال.

الرجل الآخر: - طبعا. طبعا. تعمل كي يقول فيك ربّ عملك: أنت عامل وَفِيٌ لعمله، وهو في الواقع يسخر منك في قرارة نفسه. تبا للعمل الذي يقترن بالسخرية.

الرجل الأول: - رجاء، انتظر.

الرجل الآخر: - ماذا يحدث لك؟ هل أصبت بالإغماء؟

الرجل الأول: - كلا. كلا صديقي. وهل يصاب بالإغماء من لا يعمل؟ أنت تثير ضحكي، ولهذا لا بأس أن أضحك قليلا حتى أروّح عن نفسي. (يضحك). أردت القول: ثمة فكرة تريد الخروج إلى الوجود.

الرجل الآخر: - أخرجها. ماذا تنتظر؟

الرجل الأول: - الطيبون يعملون لأجل بناء عالم سيء.

الرجل الآخر: - أنا فخور بك صديقي.

الرجل الأول: - أنا شاكر لك امتنانك.

الرجل الآخر: - هذا يعني أن فكرة أن الذين لا يعملون لا ينتجون شيئا كاذبة. الطيبون يعملون لأجل بناء عالم سيء. هذه فكرة قد تبني لنا فلسفة جديدة في الحياة. لا ننكر أنها ستثير حفيظة أرباب المصانع والوظائف لأنهم سيقولون حتما: هذا النوع من الأفكار ينشر الكسل بين الناس، والمصانع تحتاج إلى اليد العاملة التي تديرها، ولكنها فكرة جهنمية لخدمة فلسفة اللاعمل.

الرجل الأول: - رجاء، انتظر.

الرجل الآخر: - ماذا هناك صديقي؟

الرجل الأول: - فكرة أخرى تريد الخروج إلى الوجود.

الرجل الآخر: - أخرجها صديقي قبل أن تتوارى في غيابات العقل.

الرجل الأول: - ينشغل الطيبون بالعمل فلا يفكّرون في أن يحدثوا تغييرا في المجتمع على أساس التوزيع العادل للثروات.

الرجل الآخر: - أنا فخور بك صديقي.

الرجل الأول: - أنا شاكر لك امتنانك. أنت تثير فيّ حماسة المحارب.

الرجل الآخر: - ربما فكرتك تريد القول إن التوزيع غير العادل للثروات ينتج طبقتين؛ الأولى تعمل ليلا ونهارا، والأخرى تنشغل بتكديس الأموال. الحلّ يكمن إما في خلق مجتمع عامل وإما في خلق مجتمع غير عامل.

الرجل الأول: - ولكن يبدو أننا لا نستطيع أن نحقق لا المجتمع الأول ولا الآخر.

الرجل الآخر: - أرباب المصانع ومخترعو الوظائف خلقوا مجتمعين هما: الطيبون والسيئون.

الرجل الأول: - انتبه صديقي. ثمة جلبة على مقربة منا.

الرجل الآخر: - ومن يحدثها غير العمال الثلاثة الذين دأبوا على المرور بنا في الصباح والمساء.

(يدخل العمال الثلاثة من الجهة اليمنى)

العمال جماعة ينشدون:

عدنا من المصنع غير آبهين بالتعب

عملنا لأجل الإنسانية

نكدّ ونعمل لأنّ العمل كفاح

فهيا أيها العمال للنوم

فغدا ينتظرنا عمل ونجاح.

الرجل الأول: - لم تتعمدون إغاظتنا بهذا النشيد الوقح؟

العامل الأول: - منه نسترد القوة لمواجهة الأعباء.

الرجل الآخر: - هل ترونا ننشد نشيد اللاعمل؟

العامل الثاني: - كلا.

الرجل الآخر: - فلم تتعمدون إغاظتنا؟

العامل الثاني: - نأمل أن نراكما مقبلين على عمل يضمن لكما حياة كريمة.

الرجل الآخر: - (لصديقه الرجل الأول). أغظهم بفكرة من أفكارك العظيمة.

الرجل الأول: - الطيبون يتوهمون أنهم أسياد مع أنهم يخلقون مجتمعا خانعا للقوانين الظالمة.

الرجل الآخر: - أغظهم بفكرة أخرى حتى يعرفوا أن اللاعمل ينتج الأفكار العظيمة.

الرجل الأول: - يعمل العمال لأجل الإنسانية، هذا وَهمٌ يشيعه الأسياد حتى يضمنوا استمرارهم في الشقاء.

الرجل الآخر: - (للعمال). وأنتم ماذا تفعلون غير أن تردّدوا أفكار الأسياد التي جنت علينا جميعا. في هذه الحال أقول تبّا للعمل ثلاث مرات. (يضحك).

العامل الأول: - فلنفترض أننا طيبون وأننا نخدم الأسياد، هل ترى أن هناك حلاّ يجعلنا منتمين إلى الإنسانية دون أن نرهق أنفسنا بتقديم خدمات مجانية؟

الرجل الأول: - اللاعمل أيها الطيبون.

(العمال الثلاثة يضحكون)

الرجل الآخر: - تسخرون مع أنكم لم تجرّبوا فكرة ألاّ تعملوا.

العامل الثاني: - عندما لا نعمل فهذا يعني ببساطة أن نموت جوعا.

الرجل الآخر: - فهل مات طائر أو فيل أو أسد أو نملة جوعا؟

العامل الثالث: - كلا.

الرجل الآخر: - اللاعمل يضمن لنا أن نسترد ما ضاع منا قبل مئات السنين، ولِمَ لا نقول قبل آلاف السنين.

العمال الثلاثة ينشدون جماعة:

العمل رمز الكفاح

نشقى ليعيش الآخرون

هم أولادنا أو أمهاتنا أو جيراننا

بالعمل والعمل والعمل نصنع الحياة.

الرجلان ينشدان معا:

نموت ونحيا

اللاعمل دأبنا في الحياة

نغيظ العدا ولا نبالي بالعمل

نحن طيور تحلق عاليا في الفضاء

خلق العمل للطيبين والأوباش

ولم يخلق للعظماء.

العامل الأول: - (لصديقيه) لِمَ نشغل بالنا برجلين آيلين للسقوط؟

العامل الثاني: - وكأننا نكلّم صخرتين.

العامل الثالث: - فلنواصل سيرنا.

العمال الثلاثة يتجهون إلى الجهة اليسرى وهم يرددون:

لم نشغل بالنا بالترهات العادية؟

هيا للنوم فغدا ينتظرنا عمل

نتال أجرا لأننا نخدم الإنسان

فلو كنا لا نعمل هل نلنا مبتغى؟

وهل استطعنا أن نعول أبناءنا؟

وهل حققنا الهدف الأسمى؟

فهيا للنوم يا إخوتي العمال

نسترد القوة لنواجه الشقاء.

الرجل الأول: - لهذا لم تنجح أيّ ثورة قمنا بها.

الرجل الآخر: - أنا فخور بك صديقي لأنك تمطرني بالأفكار العظيمة التي نحتاج إليها وقت الشدة.

الرجل الأول: - أنا شاكر لك امتنانك. أنت تثير فيّ حماسة المحارب.

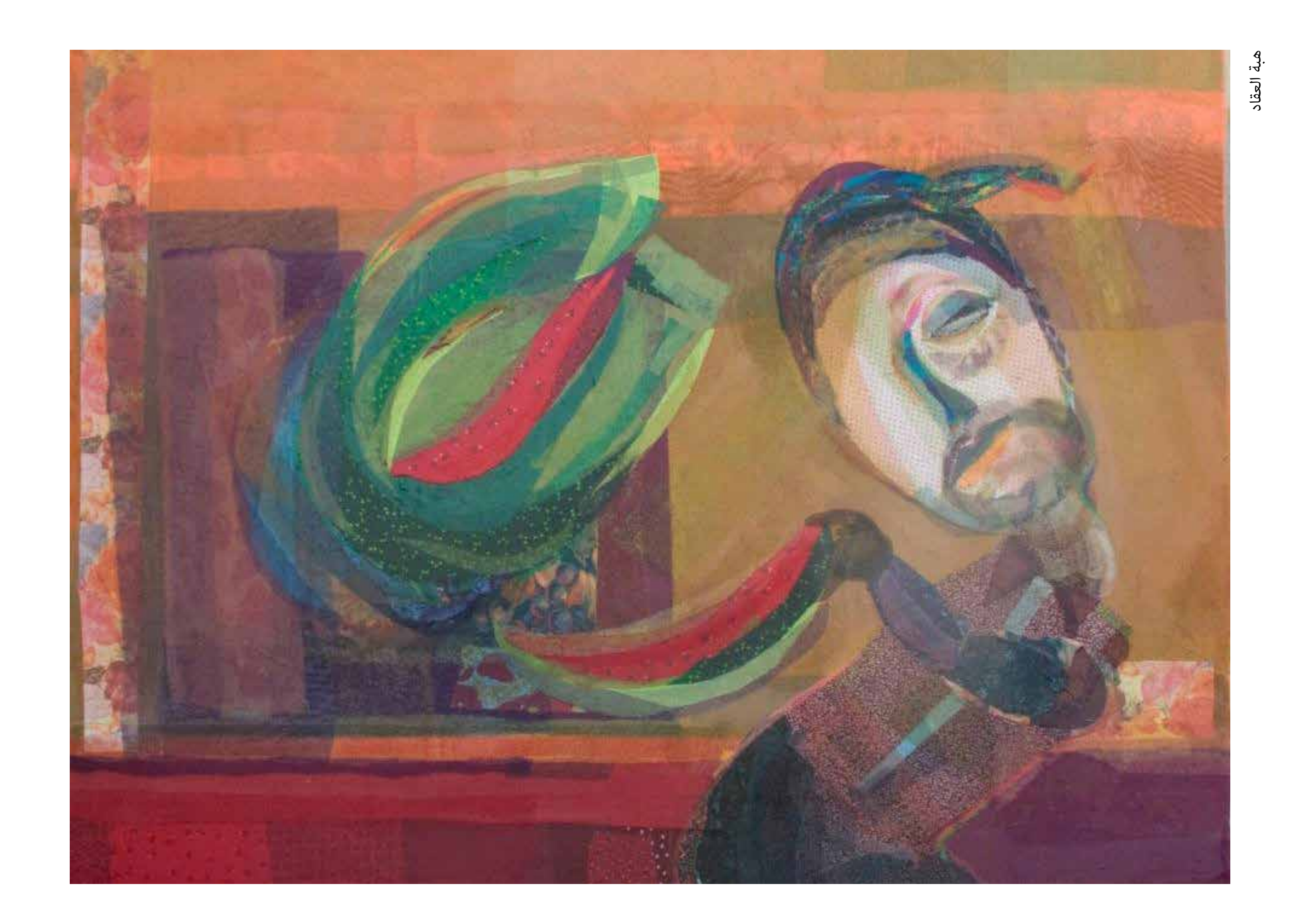
الرجل الآخر: - ولِمَ تنجح؟ فهل اجتازت امتحان اللاعمل؟ (يضحكان).

الرجل الأول: - لم تنجح لأنها لا تقترن باللاعمل، فلو كانت لا تعمل لكتبت لها النجاة. على الأقل لتلج مرحلة دراسية عليا حتى تنال شهادة الدكتوراه. (يضحكان معا).

الرجل الآخر: - ولِمَ يكون عليها أن تنال هذه الشهادة وهي لا تجيد الكتابة ولا القراءة؟ (يضحكان معا).

الرجل الأول: - يجعلنا هؤلاء السفلة الذين يعملون ويرون في العمل سعادة الأولياء غبيين.

الرجل الآخر: - ولكن تيقّن حبيبي أننا عرفنا من أين تؤكل الكتف.



جبة العقاد

الرجل الأول: - نسعى إلى أن نرى هذا العالم بلا عمل. أن نراه مقلوبا على رأسه.

الرجل الآخر: - على الأقل حتى نسترد الكرامة التي افتقدناها مدة طويلة.

الرجل الأول: - لما حدثت الثورة قلنا ها قد حان زمن الفصل. ولكن تبيّن لنا أننا دخلنا نفقا مظلما. لم نستطع أن نشعل نورا نستضيء به لأن الأيادي التي تريد إيقاد الفتيل كانت مبللة. لا أعرف لِمَ يتحول الجلاد إلى نبيّ ويتحوّل الضحية إلى جلاد. ثمة خلل يعكّر صفو الحياة.

الرجل الآخر: - لن تنجح أيّ ثورة قمنا بها لأننا لم نمرّ بمرحلة اللاعمل. هذه المرحلة ضرورة لا بد منها حتى نفهم قيمة العمل. ولكن أن يكون هذا العمل مقترنا بالطيبة فقط، فهذا أمر مقرف للغاية.

الرجل الأول: - هوّن على نفسك صديقي. نحن بلا عمل فهل هذا مضيعة للوقت؟

الرجل الآخر: - كلا. كلا. هو مرحلة نكرّسها لنقد الذات.

الرجل الأول: - لا شك أننا لم نجانب الصواب، فلم ننقد الذات؟

الرجل الآخر: - على الأقل حتى لا يقال إننا لا نعمل لأننا نمقت هذه الوظيفة التي نتكبد الخسائر لأجلها. فلننقد الذات صديقي.

الرجل الأول: - ماذا يتعيّن علينا أن نفعل؟ هل نقول مثلا إننا أخطأنا؟

الرجل الآخر: - لن نصل إلى هذه المرحلة قط، وهي في الواقع مرحلة يصعب التكهن بنتائجها.

الرجل الأول: - هل هذا يعني أننا مقبلان على الاستسلام للعمل؟

الرجل الآخر: - كلا. كلا. ولكن لأجل أن نخطو ثلاث خطوات للأمام لا بد أن نتراجع خطوة واحدة. ربما سنقول إننا نحب العمل، ولكن بشرط أن يحقق لنا السعادة.

الرجل الأول: - أنت أذكى مما تصورت.لأن السعادة لا يحققها العمل طبعا. (يضحك).

الرجل الآخر: - ولم يحقق السعادة؟ لأننا نشبه الشجرة التي تنبت الثمار.

الرجل الأول: - أفهم من كلامك أنك ترغب في رفع راية الاستسلام.

الرجل الآخر: - ولمَ أرفعها وهي لن تحقق لي السعادة؟ يمكن لنا أن نستسلم لأجل أن نتقدم ثلاث خطوات للأمام.

الرجل الأول: - لهذا السبب لم تنجح أيّ ثورة قمنا بها. نثور لأجل أن نتظاهر بالثورية. ماذا سيقول الأعداء؛ هؤلاء العمال الذين يعملون نهارا وليلا لإسعاد أبنائهم كما يتصورون؟ سيقولون مثلا: ها هما يشحذان الطبقة العاملة على أساس أن يخطوا ثلاث خطوات للأمام. أرى أنك أصبت بمسّ من العمل صديقي. ولم كنت أنتج الأفكار العظيمة التي نسعى بها إلى قلب دنيا العمل رأسا على عقب؟

الرجل الآخر: - على غرار ما يحدث في الثورات. لا بد أن نخوّن الثوّار حتى تبدو ناصعة البياض، وهذا يجعلها خرقة مبللة دوما بالدماء البريئة.

الرجل الأول: - فلننشد نشيد اللاعمل إن كنت لا تزال مؤمنا بخصال ألا تكون عاملا.

الرجل الآخر: - هوّن على نفسك صديقي. وكأنك تريد تخويني حتى تستأثر بروح اللاعمل. هوّن على نفسك.

الرجل الأول: - هيا فلننشد نشيد اللاعمل.

(ينشدان معا، ولكن يبدو أن صوت الرجل الآخر متراخ وكأنه لا مبال بما يقوم به. لا علينا)

خلقنا للاعمل فالعمل يجلب العار
فهيا نكافح لأجل أن نضمن العيش الكريم
أوفياء للمبادئ العظيمة
نقول كلمتنا ونمشي على الأشواك
لا نبالي بالعدا، فالحياة كفاح بلا عمل.

الرجل الأول: - يحدث شيء يثير الانتباه.

الرجل الآخر: - ماذا يحدث؟

الرجل الأول: - لم يعد صوتك قويا يصك الأبواب الصلدة.

الرجل الآخر: - ربما هذا يحدث بسبب الزكام الذي أصابني لأنني أقف على رأسي.

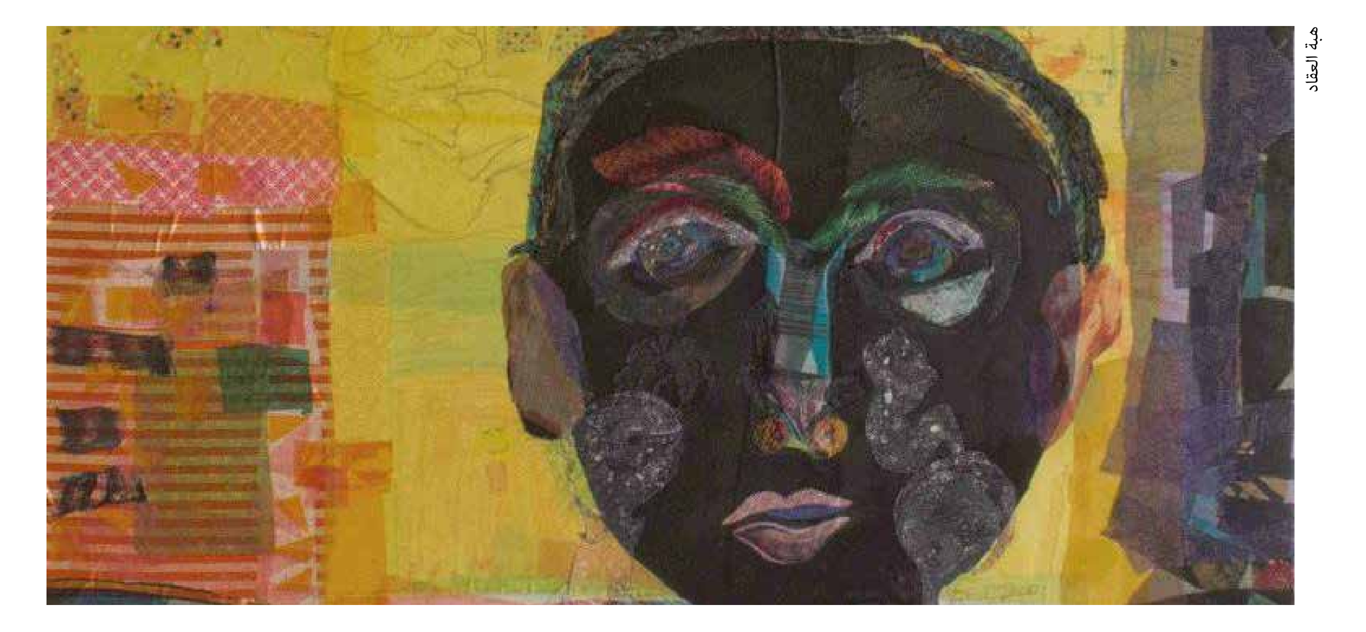
الرجل الأول: - وأنا، هل تراني أقف على قدميّ؟ أنا مثلك اخترنا طريق اللاعمل سبيلا للوصول إلى سعادة البدائيين، يوم كانت الحياة تعاش بلا شيء، بالطبيعة والتواضع والبساطة. يوم كانت تدار بما يعنّ لك في خاطرك. يوم كانت بلا نهار ولا ليل، ولا ربّ عمل، ولا مصانع ولا وظائف ترهق البدن والفكر. (ساخرا). تقول لي إنك أصبت بالزكام، فهل رأيت أننا لم نصل بعد إلى المرحلة التي نستطيع فيها أن ندلي بآرائنا كما لو كنّا طيورا تحلق في السماء، وهي لا تعرف معنى الحرية ولا الديمقراطية، ولا العبودية. تعيش بلا هدف وكأنها تعيش في حلم لا ينقطع.

الرجل الآخر: - هل أفهم من كلامك أنني كذّاب أو مراب أو خائن ثورة اللاعمل؟

الرجل الأول:- هيا انقد الذات وقدّم لنا الحلول الناجعة لهذه الثورة اللاعملية التي أنجزناها، وهي لن تُعمّر طويلا من وجهة نظري.

الرجل الآخر: - أتسخر مني صديقي؟ انظر إلى الثورات التي أنجزت عبر التاريخ، تبدأ ساخنة ثم تصاب بنزلة برد. فلنعدّ ما يحدث بيننا سحابة صيف. بعد ذلك تنقشع الغيوم لتصفو السماء.

الرجل الأول: - قل كلمتك وامش. قل إنك تستسلم وترفع راية الهزيمة مع أننا لم ندخل ساحة المعركة بعد. لن نتراجع أيّ خطوة إلى الوراء.



هبة العقاد

الرجل الآخر: - (وكأنه يتنصّت إلى أصوات أو هدير شاحنة أو عربة مجرورة). انتبه صديقي. ثمة أصوات أشك في أنها أصوات سيارات عابرة.

الرجل الأول: - ولتكن حتى أصوات قروش أو جرافات. قل إنك تستسلم وترفع راية الذل.

الرجل الآخر: - أهذا يعني أنني خنت ثورتنا؟

الرجل الأول: - بلى. ولهذا لم تنجح أيّ ثورة قمنا بها في عصور كثيرة. يقال دوما إن الثورات تنجزها الخراف وتأتي الثعالب لتأكل ثمارها.

الرجل الآخر: - أيّ ثمار؟ وأيّ خراف؟ وأيّ ثعالب؟ أسمع هدير عجلات، ولكنني لا أدري إن كانت أصوات عجلات جرافة أو عربة مجرورة أو شاحنة.

الرجل الأول: - كل الثورات تموت وهي لا تزال في مهدها. ألا تشتمّ روائح قمامة؟

(هدير عربة يقترب من مكانهما. صار هديرا قويا ومزعجا).

الرجل الآخر: - روائح قمامة؟ لا شك أن أعداء ثورتنا يريدون النيل من صمودنا. ارتأوا أن يكوّموا قمامة المنازل على مقربة منا حتى يغمى علينا. أنت تعرف صديقي أن الروائح النتنة تثير الإغماء.

(تظهر مقدمة عربة مجرورة وهي تندفع نحوهما)

الرجل الأول: - هي عربة مجرورة. ولكن ما معنى أن يقوم أعداؤنا بدفعها نحونا؟

(يدفع العمال الثلاثة العربة حتى وسط المسرح)

الرجل الآخر: - آه، يا أعداء الثورة. يا أعداء الثورات كلها؛ تلك التي مرّت، وتلك التي ستمر بنا. (يخاطب العمال الثلاثة) الآن فهمت لِمَ كنتم تتربّصون بنا؟ لِمَ كنتم تمرون بنا وأنتم تتشدقون بكلام معسول عن العمل؟. أقول لكم: تبا لكم. أنتم وَبَالٌ على ثورة اللاعمل.

(العمال الثلاثة يُميلون مقدمة العربة إلى الأسفل، ويدفعونها باتجاه الرجلين)

الرجل الأول: - ماذا تنوون فعله أيها الأوغاد؟ أتودّون رمينا إلى مزبلة التاريخ؟ أنتم لا تدرون أن التاريخ يعيد نفسه آلاف المرات.

(العمال الثلاثة يلقون بالرجل الأول في العربة)

الرجل الآخر: - أغظهم صديقي بفكرة عظيمة يسجلها التاريخ قبل أن تنطفئ أعيننا.

صوت الرجل الأول من العربة وهو لا يظهر للعيان:

- إن التاريخ لا ينكر أهمية أن تنحر الثعالب الثورات، ولكنها تعاود الظهور في أشكال مختلفة. التاريخ لن يرحم أحدا.

(العمال الثلاثة يلقون بالرجل الآخر في العربة)

صوت الرجل الآخر في العربة:

- لم تعمّر ثورتنا طويلا صديقي.

لا يردّ عليه الرجل الأول.

صوت **الرجل الآخر:** - لِمَ لا تردّ؟ هل متّ؟ هل انتهيت؟ لم يحن موتنا بعد. انهض من هزيمتك وأغظهم بفكرة عظيمة.

لا يردّ عليه الرجل الأول.

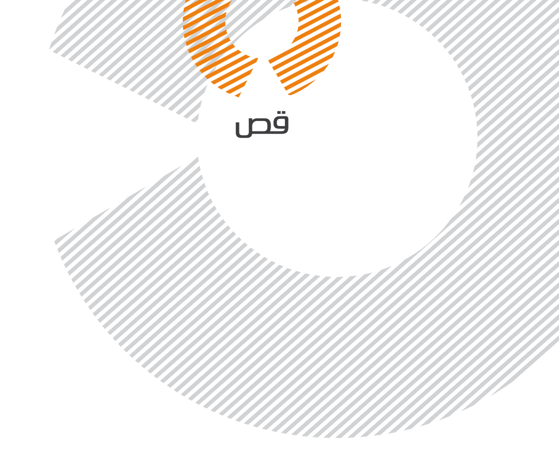
صوت **الرجل الآخر:**

- تركتني وحيدا، مقلوبا على أمره. لِمَ تفعل هذا بي وقت الشدة؟ انهض وأغظهم بفكرة..

(العمال الثلاثة يدفعون العربة باتجاه اليمين ثم يختفون عن الأنظار)

ستار.

كاتب من المغرب



قصتان

سلام إبراهيم

الرفيق

عدنا مُتعبين. كان يسير جواري بعناء ونحن نصعد الجبل نحو مقراتنا. أحببته بشدة حال التحاقي بالثوار، وأفضى إليّ بأسرار كنت أجمد مذهولا، متيبساً من هولها. مع ذلك أحببته وبشدة ولا أدري لِمَ، هكذا أصبح قريباً إلى نفسي، وأمسينا نثق ببعض دون سؤال.

من غبشة الصباح كلفونا بالنزول إلى المقر القديم في أسفل الوادي جوار النهر، لمعرفة ما جرى للرفاق، فقد وصل مع أول خيط للفجر رفيقان فقط من المجموعة يبكيان ويلطمان ويرددان:

- راح الرفاق!

البارحة وبعد منتصف الليل بقليل رأينا وهج القصف الصاروخي على الوادي، قلت مع نفسي:

- عليهم يا إلهي عليهم!

كان يسير جواري مرتبكاً، يريد أن يقول شيئاً لكنه يتردد ويثقل خطوه، قلت له أكثر من مرة:

- ماذا بك؟!

يحدق في وجهي بعينين ترمشان بسرعة وكأنه غير قادر على مواجهتي ويقول:

- لا.. لا.. ماكو شيء!

عبر قبلي إلى الجهة الأخرى حيث المقر، إذ انشغلت بالرفيق الذي انتحر على ضفتنا. لحقت به بينما بقي رفيقان مع رفاق ثلاثة يهذون ويشتمون متأثرين بقصفٍ بغاز الأعصاب. لحقت به متخذا ضفة النهر، وفيما كنت أنحرف نحو الممر الصاعد وجدته ينزل مسرعاً، قال لي:

- أبو الطيب لا تزال رائحة غريبة في المكان و«أبو جواد» استشهد.

حاول أن يثنيني عن الصعود لكني صعدتُ.

جمدت أمام جلال الموت الممدّد تحت قامتي. رفيق بالأمس كنا نضحك معاً يغور في رقدته الأبدية مرعوباً ومنديل مبلل يحيط بأنفه وفمه. انحنيت عليه لأسمع نبضه، علّ وعسى، لكن هيهات كان مندملا في أبديته.

دفناهم الثلاثة على عجل وعدنا بالناجين.

كان يسير جواري مخنوقا، يلوب ويتعذب من أعماقه. كان يحبّني بشدة. والحبّ أعمى. وقبل أن ننحرف في وادٍ جانبي طلب مني التمهل قليلا عن بقية الرفاق، فتلكأت. قرب وجهه من وجهي وقال بصوت خافت رغم انفرادنا:

- أبو الطيب، لقيت سبعين دينار بجيب «أبو جواد» وتقرير طبي من دكتورة «مريم» عن مرضه وعدم صلاحيته للبقاء مع الثوار!

- ما المشكلة؟

سألته بكل براءة، فرمقني بقوة وقال:

- أريد رأيك أسلم الفلوس للحزب لو أخذهن!

هنا صرت خبيثاً بالمعنى العميق لا السطحي. إذ لم أكن الصديق النصوح. كنت أستطيع أن أردعه، لكن أردت أن أكتشف أعماق رفيق أحببته بلا سؤال، فأجبته بحياد رغم تراجيدية الأحداث:

- ما أدري.. أنت تقرر رفيق!

وجعلت أراقبه بعينين فضوليتين، كان يتعذب بشدة حتى أنه حاور نفسه وأسمعني الحوار:

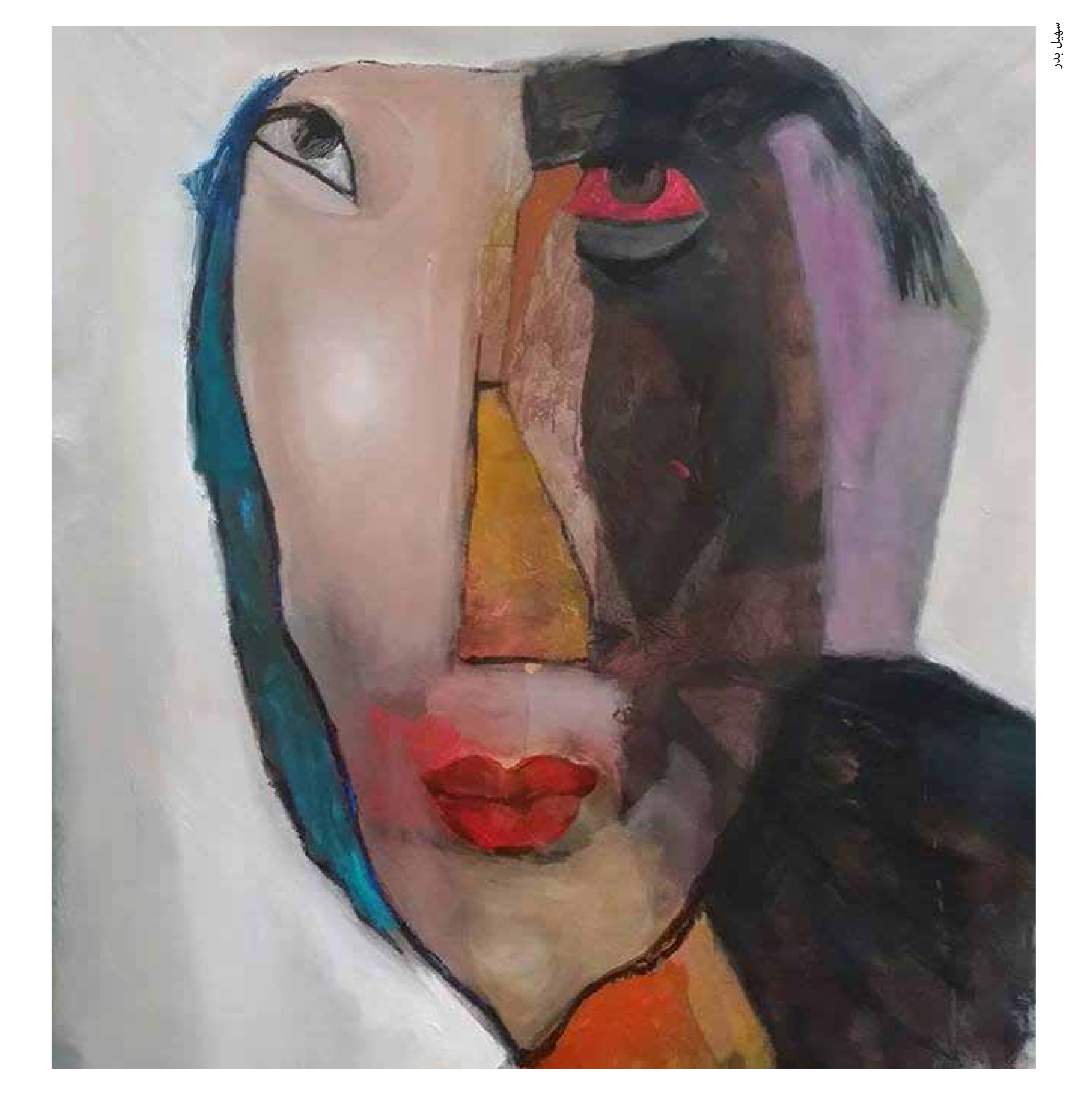
- أي ألمن أسلم الفلوس لفلان، أو لفلان، وهو وين الحزب، شو راح نتشرد، لو أسلمها لواحد راح يأخذها مو؟

كنت ألتزم الصمت وأنتظر قراره بحرقة. وأخيرا مزق التقرير الطبي وأخفى النقود.

من تلك اللحظة ابتعدت عنه مسافة، وقليلا.. قليلا أَذبَلتُ العلاقة. الغريب أنني لازلت أحبه.

حصار وتبعثر

حاصرتها العيون الجائعة والأجساد العاطلة برائحة الفحولة التي ترتعش لخاطر الأنثى، الأرواح المسكينة الهاجسة بموتٍ دانٍ يحوم والتي هرأتها الأخيلة والأحلام والعادة السرية. عصفت بها العيون. وانهالت عليها دعوات الحب والزواج والمضاجعة ولم يمض



سهيل بدر

شهر على دفن زوجها بمقبرة الموقع. كانت تأتي برسائل تجدها مدسوسة في فراشها ملقاة في طريقها أو يسلمها الشخص المعني بنفسه، رسائل غرام فاضحة وأخرى رزينة تأتي بها إلينا باكية، غير قادرة على تحمل ضغط الحصار الفظيع وفداحة فاجعتها الطرية. وكنا نقوّيها بحكيم الكلام حتى تقاوم جمره، والدسائس والقيل والقال المزدهر كلما تشددت في تمنعها. قاومت رغباتها المستثارة. قاومت إلى حين. ثم انفجرت عنيفة بعد أن سعّرتها سيول الفحولة الجارفة، وخلاصاً من الانجراف في مهاوي ومتاهات الرغبة التي كانت تسرّ باشتعالها لزوجتي فقط، نصحتها بعد أن شاورتني بالاقتران بمقاتل، ما لبث هو الآخر أن قتل بعد أسابيع بقصفٍ جوي هادأ آخر حصونها، فظلت تدور بين زوج غيور وعشيق، مستعبدة لنزواتها العارية الصريحة حيث لا رواء. فأبعدوها إلى الحدود لِتضيع في المنفى.

كاتب من العراق

*من مجموعة «طفلان ضائعان» ستصدر عن دار المتوسط.



نداء بنفسجي

عبدالكريم المقداد

عانقته الشمس، فشفّ عن تحفة مبهرة اللذة. فخذان صقيلان كالمرمر، يتطاولان ثم يتعانقان بلهفة تبعث الغصّة. وحين تنحني لتناول الثياب تبرق كل فتن الكون، فيغيب بصري من شدة التركيز.

لم ينته مهرجان نشر الغسيل إلا بخوار قواي. تركتُ النافذة التي كنت أسترق النظر منها، وتهالكتُ على أقرب كرسي. قررتُ ألا أدعها أبدا «جارتي وأنا أولى».

اشتريت لزوجتي ثوبا شفافا مثله تماما. نشّفتْ ريقي حتى لبسته: عيب!

•زوجتي، وليس في البيت غيرنا.

تذرّعتُ بحجج كثيرة لأراقبها. انحنت. رفعتْ ذراعيها. ركعتْ.. لكنني لم أر فيها (نجوى) مطلقا.

في اليوم التالي، وحين شعرتُ بأن جارتنا توشك على الانصراف، بعد زيارة قصيرة لأختي، انتظرتها عند الممر الفاصل بين بيتينا:

• نجوى.

• حسن!

• قلبي يغلي، وسيحرقني إذا لم أقل لك ما فيه.

• سلامتك. قل.

• أ فكر بك ليل نهار. صورتك لا تغيب عن بالي.

• أهذه الدرجة!

• وأكثر. أحبك. أعشق كل ما فيك.

• اخفض صوتك. فضحتنا.

أمس، كنتُ أتملاها في مخيّلتي. أستعيد بعضا من لقاءاتنا الحميمة، بينما الكل غارق في المسلسل التلفزيوني. فجأة دخل عمر، وزفّ البشرى:

• جاءت نجوى.

أسرعتُ إلى الباب:

• أهلا وسهلا. يا مرحبا. أدخلها يا ولد.

دخلتْ، فعدتُ إلى وعيي. كانت (نجوى) ابنتي!

بعد أيام من لقائنا الأول، أخبرتني أن إشارة استعدادها للقائي قميصها البنفسجي:

• إذا رأيته منشورا على حبل الغسيل، تعال.

صرت أعشق كل ما هو بنفسجي. ألتقيها في حوش بيتها، فنقبس من الجنة أحلى لحظاتها. وكم كنتُ أغتمّ حين يغيب القميص عن الحبل. اشترطتُ عليها ألا تأتيني إلا بالشفّاف ذاته، وحرّمتُ عليها أن تلبسه بغير لقاءاتنا. يا الله.. كم كان دافئا وحنونا وفواحا بشذى الأنوثة وهسيس الرغبات.

الشذى والهسيس عبقا في كل أرجاء بيتي حين زارتنا بعد سنوات. التورّد والليونة والفِتنة ذاتها، كأنها غادرتني بالأمس. شعرتُ بحالة خدر تام، فلم أقو على مفارقتها رغم تلميحات زوجتي المتكررة بضرورة ترك المجلس لهما:

•سأشرب القهوة معكما قبل أن أغادر. نجوى غالية علينا.

غالية كانت، ومازالت، لكن حين نشرتْ البنفسجي ذلك اليوم كان اللقاء عكرا:

• جاءنا خطّاب.

• ماذا؟!

• خائفة.

• وماذا كان ردكم؟

• أبي قال: سأشاور وأخبركم.

• وأنت؟

• تسأل!

• لن تكوني لغيري.

• لا تتأخر. لا أستطيع معاندة أبي.

معاندة أبي كانت أشدّ وأمرّ:

• أيّ زواج ولم تفقس البيضة عنك بعد!

• ستطير البنت من يدي.

• لتطر. البنات على قفا من يشيل.

جيّشتُ أمي وكلّ إخوتي لتليينه، وفشلوا. وبيني وبينها صارحتني أمي:

• أبوك على حق. لم تأخذ الثانوية بعد، فكيف تفتح بيتا؟

القميص البنفسجي ظلّ منشورا على الحبل لأيام، دون أن أجرؤ على لقائها. وفي نهاية الأسبوع صدحت في بيتهم الزغاريد.

أنهيت شرب القهوة، وتركتهما على مضض. كنت أتحرق شوقا لمعرفة سر زيارتها. لم أبتعد كثيرا، ولم أطل الغياب. جلستُ في المقهى المجاور، واتفقت مع عمر أن يسارع بإخباري حين تنصرف.

•طلّقت المسكينة. قالت زوجتي.

• لماذا؟

• خلافات مستمرة مع زوجها وأهله.

هل؟ وهل؟ صارت تراودني أفكار لا فرامل لها. أبعد عمر ونجوى وكل هذه السنين؟ حاولتُ أن أنسى ما كان. نفسي انقسمتْ إلى نصفين، فرحتُ أزجر المتمرد منهما. لكن في ذلك اليوم، وبينما كنت أوائم بين نصفيّ، صعقتني المفاجأة:

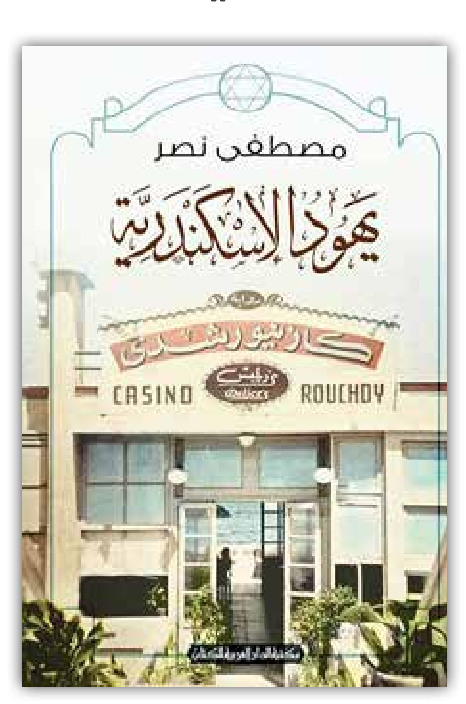
كان القميص البنفسجي يرفرف على الحبل.

كاتب من سوريا مقيم في الكويت

العاجز المقدس

مصطفى نصر وروايته «يهود الإسكندرية»

عبدالهادي شعلان



صدرت عن الدار المصرية اللبنانية حتى الآن الطبعة الخامسة من رواية «يهود الإسكندرية» للكاتب مصطفى نصر، وتقع الرواية في 551 صفحة. مصطفى نصر روائي سكندري تُرجمت أعماله إلى بعض اللغات الأجنبية، وهو مولَع بالتأريخ لمدينة الإسكندرية والكتابة عن أحوالها، فقد صدر له من قبل «ليالي غربال» و«إسكندرية 67» و«الهماميل» و«شارع ألبير» و«جبل ناعسة» وهي أعمال تدور في أجواء سكندرية خالصة.

أما رواية «يهود الإسكندرية» في عام 1862 في عهد الوالي سعيد والي مصر وتستمر حتى عهد السادات وزيارة السادات للقدس، وخلال تلك الفترة تدور أحداث الرواية متنقلة مع الشخصيات اليهودية بالإسكندرية من سوق السمك إلى أن تستقر الأحداث في الطابية مقر اليهود. وطوال هذه الفترة الزمنية نعيش مع مجموعة من الشخصيات المتباينة في الأهواء والمصائر ونتابع أحداثاً متدفقة.

الوالي سعيد والي مصر أصيب آخر أيامه بمرض غريب، جعل جسمه متورماً، تفوح منه الروائح الكريهة، جعلت تلك الرائحة كل من يقترب منه يهرب، حتى طبيبه الخاص والكتخدا -نائب الوالي في الحكم- أقرب الناس إليه. فهو لا يطيق رائحة نفسه، فما بالك بالآخرين؟!

حين طلب أطباء سعيد والي مصر جون اليهودي لم تكن الحاجة إليه لكفاءة تميزه، إنما جاءت الحاجة إليه لأنه يمتلك عيباً خلقياً يفقده القدرة على الشم وهذا العيب يجعله يستطيع أن يقترب من سعيد ويدهنه بالمراهم ولا يشم روائحه الكريهة.

لم يستطع أحد مداواة الوالي سعيد، فقط جون اليهودي المصاب بعيب ما في أنفه يمنعه من الشم جعله سببا في مداواة الوالي سعيد فاستطاع أن يعالجه عن طريق دهانات خاصة دهن بها جسد الوالي سعيد كله فاستراح ونام نوماً عميقاً وتماثل للشفاء، أعطى الوالي سعيد اليهودي جون قطعة أرض كبيرة بجانب أبي قير.

جون، يتصرف بطريقة غير متزنة وغير مسؤولة إلى جانب أنه غير قادر على معاشرة زوجته؛ حتى أنه يتقبل وجود ابن له -هارون- ليس من نسله وهو يعلم ذلك جيداً. اكتشف جون أنه غير قادر على معاشرة النساء. لم يكن يعلم هذا قبل زواجه من الهادية. كان يحبها بجنون ومازال. هو الآن يحمد الله لأنه لم يكتشف هذا قبلها. وإلا كان امتنع عن الزواج نهائيا، وحُرِم من الهادية، ومن هارون الذي يحبه كثيراً. عندما أحس بأن الهادية حامل، أحس بالغضب يسخن رأسه، فكيف تخونه، أراد أن يسألها، هل حدث هذا قبل الزواج أم بعده؟ لكنه لم يفعل، يفكر في أعماقه أنه عاجز وأن زوجته أنجبت من شخص آخر لا يعرفه، يصل لحل يريح تفكيره ويجعله هادئاً راضيا "وهو أن التفكير أصلاً لا طائل من ورائه فلماذا يتعب نفسه هكذا؟ إنه يعيش مع صورة غنّان بن داود، يضعها على الحائط، يتحدث إليها وترد عليه. حقا كانت ترد عليه وتناقشه في كل الأمور، هو الذي نصحه بألا يسأل عن الذي فعل ما فعل مع الهادية زوجته، وهو الذي قال له أن يحب هارون كأنه ابنه وأكثر. (لاسم هارون دلالته) وتتكشف أمامنا شخصية جون.

عندما علم اليهود بأمر قطعة الأرض الكبيرة الممنوحة لجون تبدلت نظرتهم إليه من معاملته ككم مهمل إلى الاحترام والتبجيل ونالت زوجته الهادية قسطاً كبيراً من الأهمية.

تجمعت مجموعة من اليهود في هذه المنطقة وعاشوا فيها حتى تكاثروا وازداد عددهم وبدأت المكائد تحيط بجون من أجل الاستيلاء على الأرض حتى قتلته زوجته عن طريق وضع السم له في الطعام ومات جون وكان له أول قبر في منطقة الطابية وسميت المنطقة بعد ذلك باسمه: جون.

ساعة إقامة الضريح خطب الحاخام حبقوق وبدأ إعلان مزاد لمن سيفتتح الضريح وستذهب أموال المزاد لإقامة مبان لفقراء اليهود في الإسكندرية كلها. انتهى المزاد بثلاثة آلاف جنيه مصري، دفعها يهودي من القاهرة وقف الجميع في خشوع أمام قبر جون المغطى بقماش من الحرير أخضر اللون ومحاط بحديد متشابك.

جون العاجز جنسيا يتحول فجأة إلى قديس لمجرد أنه قد امتلك قطعة الأرض التي منحها له الوالي سعيد واليهود يعرفون جون جيداً ومع ذلك تم التواطؤ نفسياً على أن يصبح جون المقتول قديساً وصاحب مقام يُزار من معظم اليهود في العالم، يأتيه الناس ليتبركوا بكراماته. يقام الاحتفال بمولد سيدى جون من 26 ديسمبر حتى 2 يناير.


هبة العقاد

إلى أن حدث انفجار رهيب في المنطقة بسبب منير الذي كانت لديه ورشة يقوم فيها بتصنيع البمب والصواريخ كلعب لأطفال (إشارة للحصول على المال بطريقة سهلة عن طريق بيع البمب والصواريخ التي لا تعطى الناس سوى فرح مغشوش).

يتضح من خلال الأحداث أن الرئيس السادات في وقت من الأوقات قد زار الطابية واختبأ بها لأيام معدودة وكان يطلب من منير صاحب مصنع البمب والصواريخ صناعة أنواع معينة من المفرقعات لمهاجمة المحتل الإنكليزي. وعاشت جوهرة ابنة منير في عزبة جون وقد شاهدت وهي طفلة السادات وهو يعطي والدها ساعة قديمة وحين تذكرت جوهرة ذلك أرسلت للسادات خطابا بعد أن شاهدت صوره وقد أصبح رئيسا للجمهورية، جاء السادات إلى منطقة جون وأعطاها مبلغا كبيرا من المال كان سبباً مهما في تحويل مسار شخصية جوهرة، بل وتحويل مسار يهود منطقة جون. وبدأت جوهرة تستغل زيارة السادات لها في منطقة جون فقالت أثناء زيارة السادات للقدس إن زيارة الرئيس السادات لإسرائيل موجودة عندنا في التوراة ودللت على ذلك بأن الرب يخاطب شعب إسرائيل في سفر أشعيا، فيقول لهم «يأتيكم فرعون مصر يعرض عليكم السلام فاقبلوه، فإن ذلك يحوّل السيوف إلى مناجل للحصاد، وحذار من أن تتحول المناجل إلى سيوف مرة أخرى، ففي ذلك نهايتكم». وتحاول بشتى الطرق أن تبنى سورا حول مقبرة جون وتحيط بالسور جميع مقابر اليهود فقد قررت مبدأها «أريد مقاولا يبني سورا حول المدافن ليحميها من هذه الهجمة». مما يجعل فكرة السور تؤسس للانعزالية والتقوقع. وفكرة الحماية من الهجمة المتوقعة.

وتتطور الأحداث حتى أن دوف وهو أحد الشخصيات اليهودية ذات المكانة الرفيعة وهو ثرى يعيش في القاهرة ويسعى دائما كي تستفيد الطائفة اليهودية في مصر حين يقول عامير له «لقد دعوت العديد من يهود أوروبا، قابلتهم في زيارتي الأخيرة هناك، وسوف يأتون خلال أيام قليلة». يرد دوف «لا بد أن يكون ضريح جون مزارا عالميا ليهود العالم كافة».

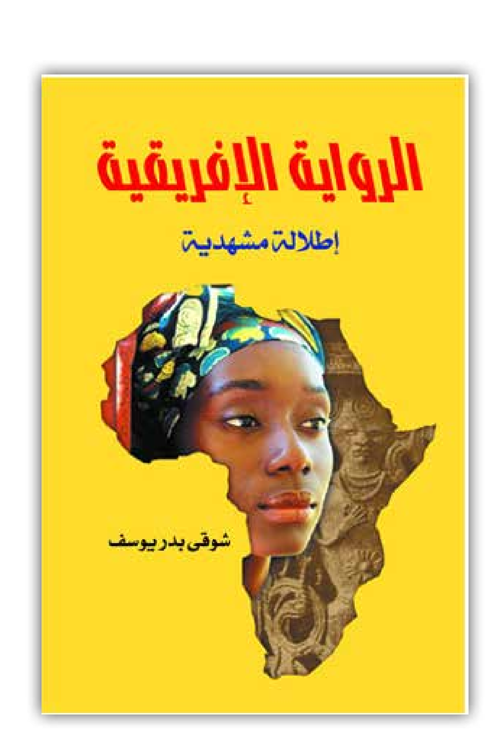
الرواية تمتلئ بالأحداث المتلاحقة والمواقف الزاخرة بالحركة، والعمود الفقري في الرواية هو منطقة جون، أساس الحكاية وهي محور الأحداث على الرغم من أن حكاية جون المقدس قائمة أساسا على خدعة كبرى، عندما تحول جون بشخصيته المهترئة والضعيفة إلي صاحب مقام يلجأ إليه اليهود وكأنهم يتعلقون عموما بوهم صنعوه هم بأنفسهم لأنفسهم، وصدقوه، بل صاروا يدافعون عنه كأنه مقدس حقيقي مع العلم بأن حقيقته اختفت مع انفجار منطقة جون ونهاية كل الذين يعرفون جون.

كاتب من مصر



الرواية الأفريقية طموح متزايد

محمد عطية محمود

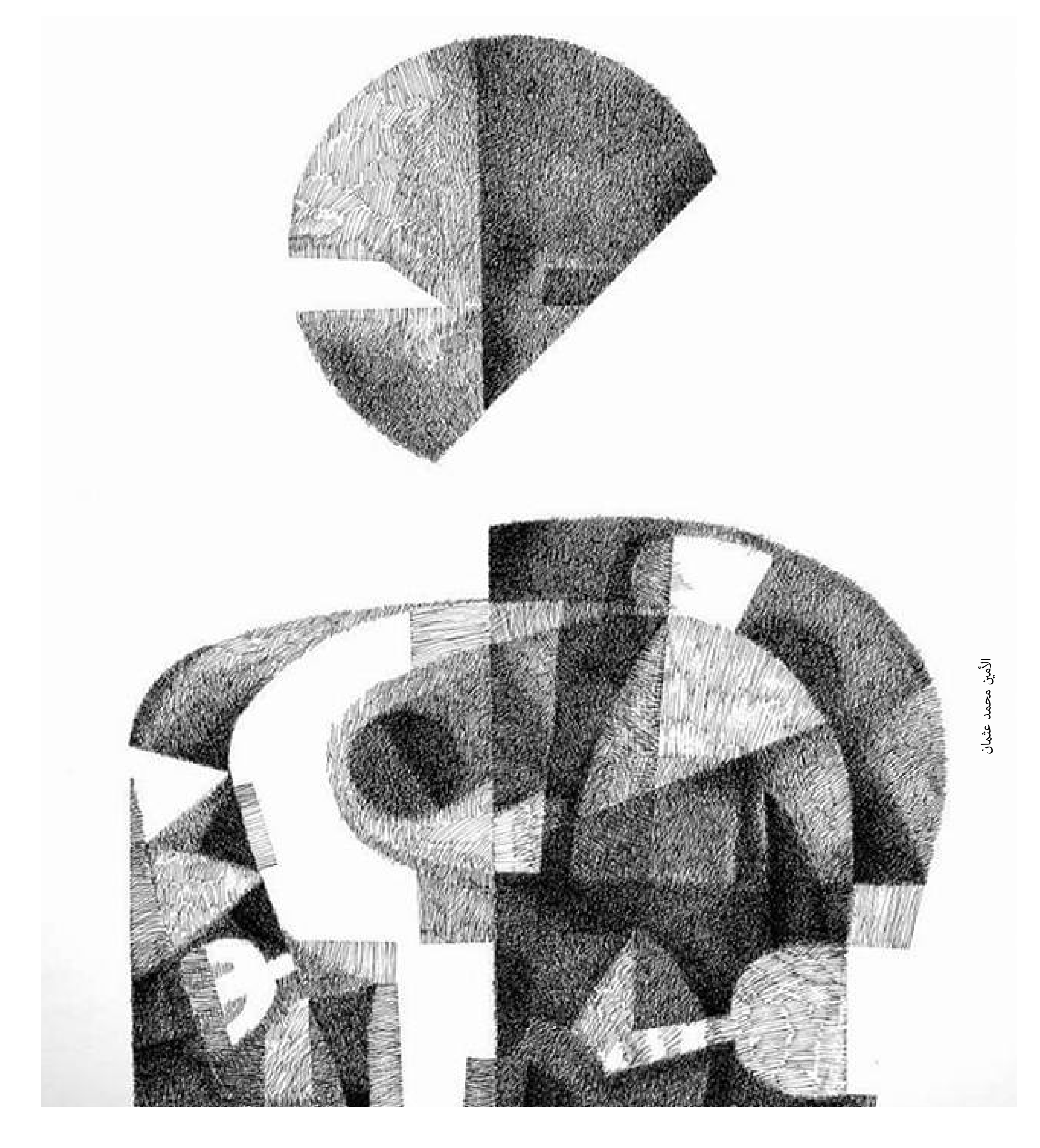


بين الطموح والمقاومة وإثبات الوجود والغوص في أعماق الذات البشرية بكل أبعاد وجودها الاجتماعي والنفسي والميتافيزيقي والتاريخي والأنثروبولوجي تُعد الرواية الأفريقية حقلًا سرديًا ثريًا يتوازى مع أهمية ما تعطيه القارة الأم التي مازالت بكرًا وقابلة لإثارة الدهشة والعجب من خلال اكتشاف كنوزها وآثارها وتراثها الشفاهي والمقروء دومًا على طريق التنمية البشرية والحضارية التي تتسابق بها الآن نحو المستقبل.

في هذا الكتاب المرجعي «الرواية الأفريقية.. إطلالة مشهدية» للناقد والباحث شوقي بدر يوسف، والصادر عن وكالة الصحافة العربية «ناشرون» بالقاهرة 2017، تتجسد إلى حد كبير رؤيته للطموح المتزايد الذي تدخل به الرواية الأفريقية غمار الإبداع العالمي الذي يعبر عن وجود الإنسان أينما كان، ولا شك أن الخصوصية الإبداعية التي تتميز بها الكتابات المعبرة عن البيئة والتضاريس والتراث والمناخ والمكان الأفريقي، بما يعطي هذا الأدب وهذه الكتابة تذكرة المرور إلى الوعي العام بوجود الإنسان وإشكاليات وجوده، وهو ما يعبر في الوقت ذاته تعبيرًا توثيقيًا عن القضايا التي يطرحها مفهوم الكتابة الروائية تعانقًا مع التيمات والمفاهيم والعناصر الأساسية التي تعتمد عليها الكتابة الإبداعية من ميثولوجيا وأنثربولوجيا وواقع سياسي واقتصادي واجتماعي متشرّب بكل تلك الظروف المحيطة بالبيئة والمتعلقة بالعالم كله من خلال قنوات الاتصال وسدود الإقصاء والتواري على حدّ سواء ما بين العزلة والتواصل، وهو ما قد يعبر به الكتاب بداية:

«جاءت الرواية الأفريقية كسلاح جديد في يد الأفارقة يعبّرون بها عن قوّتهم وتمرّدهم الدائم، ولا شك أن الروائيين الأفارقة في ظل هذه المجرة الروائية الأفريقية قد حققوا إنجازًا إبداعيًا أدهش العالم بأسره بفضل عدد كبير من كتّاب الرواية الأفارقة الذين أثروا المشهد الروائي في أفريقيا والعالم بهذا المنجز الروائي الذي أصبح علامة مضيئة ومهمة من علامات الرواية المؤثرة في المشهد الروائي في العالم».

وهو ما يجعل خوض غمار الكتابة عن الرواية في أفريقيا تحديدًا اختيارًا مائزًا وصائبًا لما تحبل به من مناخ وأرض بكر وإشكاليات مغايرة للكتابة وتوجهاتها وطموحاتها، وخصوصياتها وتجلّيات كل هذه الفروض المساعدة على عمليتي الإبداع والنقد من ناحية، في الوقت ذاته الذي يكون فيه محملًا بالمسؤولية التوثيقية والتحليلية لما أفرزته هذه الموجات من الكتابة عبر الحقب المتوالية منذ مطلع القرن العشرين وحتى هذه الأيام التي تشهد فيها الرواية ازدهارها بالمفهوم العام، مع التحام الرواية الأفريقية المواكبة بها ومشاركة العالم الروائي في حصد جوائز التميز والابتكار تعبيرًا عن الكيان الحقيقي البشري لهذه الكتلة من اليابسة التي تمثل خُمس مساحة الكرة الأرضية، وبما عانته في سبيل الثورة والتحرر من الاستعمار وضد التخلف ومحاولات العبور الناجحة بالتنمية إلى الحاضر المواكب والمستقبل الواعد. ذلك الذي يجعل من الرواية عملًا موسوعيًا يستوعب كافة التأثيرات، وما يحدثه من إثارة لمفاهيم الوعي الثقافي الذي ربما تأسست من جديد من خلال هذا المدَ الأدبي والفني المرتبط بالأرض ومدى الاستفادة منها على جميع المستويات بما تطرحه من إيجابيات وسلبيات ورصد لما يعانيه العنصر البشري على مستويي الزمان والمكان تاريخًا وجغرافيا وحاضرًا يتشبع بكل تلك العناصر للوجود «ولا شك أن دراسة الأدب الأفريقي، خاصة فن الرواية، وتحليل اهتماماته يعكسان إضافة إلى الموقف المضاد للاستعمار والجهد الذي يبذله الكتّاب الأفارقة في سبيل تأكيد أصالة الثقافة الأفريقية من جهة والرغبة في دفع أفريقيا على طريق التقدم من جهة أخرى، ويبدو الأدب في الوقت نفسه بمثابة القاعدة الصلبة للوعي الثقافي والأداة الفعالة في عملية التطور الاقتصادي والاجتماعي على صعيد القارة السوداء»


الأمين محمد عثمان

الإصدارات النقدية وتطور الرواية

ربما كانت تلك هي العلاقات التأسيسية أو المرحلة المهمة التي أقام عليها الكاتب بنيانه المتنامي الذي يعرج به على الإصدارات النقدية التي أسهمت في التأريخ للأدب

الأفريقي بعامة والرواية بخاصة، والتي شكلت في معظمها جل المراجع البحثية التي استند إليها الكتاب في توثيق حركة الأدب والرواية في أفريقيا على المستويين المحلي والعالمي المواكبين لها، ولعل أبرزها كتاب «الأدب الأفريقي» للدكتور علي شلش، وكتاب «سبعة كتاب أفريقيين» -كأول كتاب يتناول الأدب الأفريقي بصفة عامة- للكاتب جيرالد مور، وترجمة الدكتور علي شلش أيضًا، بالإضافة إلى كتاب «نافذة على أفريقيا الصديقة» 1974 لعبد العزيز صادق.

كذلك يعبر كتاب «المنفى المزدوج.. الكتابة الأفريقية والهند الغربية بين ثقافتين» للكاتب كاريث كريفتس، وكتاب «التابع ينهض.. الرواية في غرب أفريقيا» للدكتورة رضوى عاشور، و«ما الأدب الأفريقي؟» دراسة تحليلية لدافيد كوك ترجمة هدى الكيلاني، و«رحلات في الرواية الأفريقية الفرنسية» للكاتبة ملدرد موتيمير عن هذا الزخم النقدي والتعريفي بالرواية الأفريقية خاصة.

وهو التوغل الذي ربما وضع تصورًا عامًا لتصنيف مراحل تطور الرواية في أفريقيا في ثلاث مراحل (بحسب الكتاب):

مرحلة اكتشاف الذات والتمسك بالموروث الشفاهي واستعارة الحكاية الشعبية وتقديمها في إطار حكائي بحت.

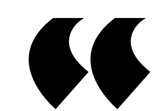
مرحلة الاحتكاك بالغرب والشعور بالذلة والمهانة والندم حيث كان المثقف الأفريقي في تلك المرحلة هو الخادم الذي يلحق بمؤسسات الإرساليات الأجنبية بغير هوية حقيقية.

المرحلة النقدية، وهي التي تلت الاستعمار المباشر، حيث وجد المثقف (الروائي) نفسه أمام العجز المطلق، وهي المرحلة التي يبدأ فيها الكاتب التحرر من القمع الداخلي ومن ثم تبدأ مغامرته مع الكتابة الفنية الإبداعية والبحث عن أشكال التعبير الأدبي.

ذلك التأسيس الذي يفتح الباب أمام الروايات الأفريقية وإشكالياتها، ومن خلال المحاور التي تشير إلى ارتباط فن الرواية بحركة «إحياء الأدب الأفريقي» في بداية القرن العشرين برواية لرينيه مارون عام 1921 وفوزها بجائزة غونكور، انتقالا إلى «الرواية الأفريقية والتراث الشفاهي»، «يعتبر الأدب الأفريقي من أهم الآداب وأبرزها في احتوائه على الموروث الشعبي وآدابه المكتوبة بلغات بعض الشعوب الأفريقية كالسواحلية والباتنو والتيلو وغيرها من الشعوب التي تعيش في بعض أجزاء القارة السوداء، ولا سيما في الجنوب من الصحراء الكبرى».



«جاءت الرواية الأفريقية كسلاح جديد في يد الأفارقة يعبّرون بها عن قوّتهم وتمرّدهم الدائم، ولا شك أن الروائيين الأفارقة في ظل هذه المجرة الروائية الأفريقية قد حققوا إنجازًا إبداعيًا أدهش العالم بأسره



سوسيولوجيا الحياة وهوية السرد

من المحطات المهمة في الكتاب ارتباط الرواية الأفريقية ارتباطًا وثيقًا بمصطلح سوسيولوجيا الحياة من خلال صياغة تراكمات الحياة ومراحل تطورها وارتباطها الوثيق بحركة المجتمع والحراك الناجم عن ممارسات الشخوص بتركيباتهم المتباينة (الحالة الاجتماعية المتشابكة) وإبراز القضايا الاجتماعية والإشكاليات والأحداث المرتبطة بحركة هذا المجتمع الذي يكون مادة خصبة للروائي يتفاعل معها وبها من أجل تقديم عمل روائي زخم بكل المفردات والظواهر والملامح التي تؤسس لشكل المجتمعات الخارجة (والتي مازالت) من قبليتها وبداوتها إلى حيز التلاقح والمسايرة والاندماج مع العالم الخارجي الجديد عليهم، وهو ما يقرنه الكتاب بالبناء الفني للرواية «ولا شك أن الرواية في أفريقيا قد شهدت تطورًا كبيرًا طال البناء الفني لنصوصها، كما طال سوسيولوجيا مجتمعاتها المختلفة بسيل متراكم ولافت من النصوص، عبرت وجسّدت ملامح هذه المجتمعات، وما يحدث فيها من ممارسات وأحوال تمس الفرد والمجتمع على حد سواء، ومن ثم فإن الفن الروائي في أفريقيا بمضامينه وأشكاله المختلفة هو لون أدبي يمثل الإنسان الأفريقي بقضاياه وإشكاليات حياته المختلفة».

ويستعرض الكتاب ويتعرض بالتحليل لعدد من النماذج الروائية التي تحمل هذا المضمون الاجتماعي المهم كرواية «رحلة العم ما» للكاتب الجابوني جان ديفاسا نياما التي تجسد أعماق المجتمع الأفريقي بأساطيره وموروث خرافاته، ورواية «ميمونة» للكاتب السنغالي عبدالله ساجي، ورواية «عامل الميناء الأسود» للسنغالي عثمان سمبيني كنموذج لمجتمع الطبقة العاملة بقسوته المادية والمعنوية والواقع الأكثر قسوة للعمال الأفارقة، إلى جانب رواية «ابن امرأة» للكيني تشارلز مانجوا، و«حلم ليلة أفريقية» للنيجيري سيريان إكوينسي، ورواية «الصوت» للسيراليوني غابرييل أوكارا ومعالجة الأفكار الجديدة لقضية صراع الأجيال بقوة من خلال الصدام الحاصل بين الشباب المتفتح الآمل في الحياة والشيوخ الذين عفا عليهم الدهر ومازالوا يتمسكون بالطقوس البالية. وهي روايات تحمل مضامين لا شك تضرب في عمق الإشكالية الاجتماعية بتنوع دروبها واتجاهاتها وتشابكاتها التي تنم عن الطبيعة السوسيولوجية الباحثة في قضايا المجتمع والبيئة والصراع بين المتناقضات سواء الطبيعية أو البشرية التي تنازع النفس، كما تبرز تلك المظاهر في صورها المختلفة الأنثروبولوجية والاجتماعية والسياسية المرتبطة بملامح ومظاهر الهوية الأفريقية الحقيقية من واقع سرديات الأفارقة وخاصة في فن الرواية.

تلك الهوية التي تفرض ذاتها على معظم ما يُكتب من أعمال تبحث في إيجاد الرابط النفسي والقيمي للعلاقة بتلك البيئة الوافدة على الوعي الإنساني العالمي تحاول فك رموزها ومن ثم عرضها بالصورة التي تتكامل مع الواقعي بعدما تستقي منه الدوافع الأصيلة للوجود، كي تعرض تراثها وتعبر عن كينونتها جيدا اتكاء على مخزون من الوعي والمعرفة والتاريخ والتراث الشفاهي والمكتوب والمتناقل عبر الأجيال من عمق التاريخ أو من التدوينات.

«فلكل شعب خزينه المعرفي المنظم لرموزه الفكرية، ومرجعيته التأريخية يستمدها من علامات وأيقونات موغلة في القدم»، ذلك مما يعطي الهوية تلك المسحة من المصداقية للمعرفة اللصيقة والمرتبطة بالأرض والوعي والفكر معًا، فالمعرفة وإن كانت بدائية فطرية فهي هنا المفتاح الرئيس لحل شيفرة التعامل والواقع من خلال آليات جديدة للتحرر والثورة على الظلم والاستعمار من خلال استنهاض الهوية «كما تتجلى هوية السرد الأفريقي فيما كتبه منجزوه من الروائيين والكتاب الأفارقة من خلال الاحتفاء بالروح الإنسانية الأفريقية والاتكاء على هويتها الذاتية، وأهمية الأرض والقبيلة والوطن في حياة الإنسان».

اللغة واتساع دائرة التأثير

في محطة أخرى تمثل اللغات التي تتعامل بها الرواية الأفريقية بوتقة بالغة الأهمية وركنًا فاعلًا في إيجاد العلاقة المباشرة بين ما تنتجه الروايات وبين شيوعها واتساع نطاق تأثيرها فتلعب اللغات واللهجات الأفريقية الدور الأول في ذلك، حيث تحل المجموعة الكردفانية المنسوبة إلى كردفان في السودان في المقام الأول تليها المجموعة الماندية في مالي وخليج غينيا، ومجموعة البمبرا في النيجر، والسواحلية في كينيا وتنزانيا وأوغندا، وغيرها من اللهجات واللغات المحلية. فضلا عن أن ما يصل الرواية الأفريقية بالعالم الخارجي هو الروايات المكتوبة باللغات الأخرى الأكثر شيوعًا، ولكل منها كتابها الأفارقة



لا شك أن الرواية في أفريقيا قد شهدت تطورًا كبيرًا طال البناء الفني لنصوصها، كما طال سوسيولوجيا مجتمعاتها المختلفة بسيل متراكم ولافت من النصوص، عبّرت وجسّدت ملامح هذه المجتمعات، وما يحدث فيها



المشهورون والمتميزون، وهي على التوالي: الفرنسية، والإنكليزية، والبرتغالية. كما يبرز الكتاب تنوع لغات الكتابة والترجمات التي ينسب إلى البرتغاليين تأسيس اتصالاتها الأولى بين أوروبا وأفريقيا السوداء من خلال التوغل الاستعماري والوجود القسري منذ منتصف القرن الخامس عشر، والتي عملت على مد جسور التواصل بين أفريقيا واللغة الأوروبية كأول لغة أوروبية تقتحم القارة السوداء، لتتوالى المحطات التوثيقية للكتاب التي تعرج على أهم الارتباطات بين الرواية وإشكاليات التعامل مع الواقع كتجسيد لموازنات الوجود وظواهره، وكنمط للتعامل بين البشر الذين يميزهم نسيج متشابك يحمل في أطيافه سمات التنوع والتمايز والتعبير عن البيئة شديدة الخصوصية بلهجاتها وعرقياتها وإثنياتها.

كما تجدر الإشارة إلى ظاهرة الكتّاب الأفارقة الزنوج الذين بدأت بواكير إبداعاتهم في الظهور خارج أفريقيا وداخل المجتمع الأميركي والذي كان وقتها يحاول طمس معالم تلك الفئة من الكتاب والمواطنين الزنوج الذين كانوا يعيشون منذ فترة طويلة داخل هذا المجتمع مستخدما التفرقة العنصرية البغيضة، ليمتد تأثير القارة الشابة -ولا تزال- إلى خارجها بالتأثير في القوى المستعمرة والحاكمة على مستوى العالم بما يعني قوة تأثير ثقافتها الإنسانية الشامخة، ولتشكل رافدًا مهمًا من روافد تأثير الرواية والروح الأفريقية التي تعيش حالة من حالات الطموح المتزايد والرغبة المستمرة في كسر الطوق والخروج الدائم نحو النور والحرية من خلال كلّ تلك العوامل والإحداثيات المتغايرة التي تسير معها العملية الإبداعية المرتبطة بكيان كبير يجمع بين موسوعية الرواية ومرجعيتها الوثيقة الحافظة للتاريخ بحس إبداعي، وبين إحدى الركائز الضخمة للحضارة والوعي الإنساني والبيئي متمثلا في القارة السمراء التي مازالت بكرا وقادرة على إحداث الدهشة والعطاء.

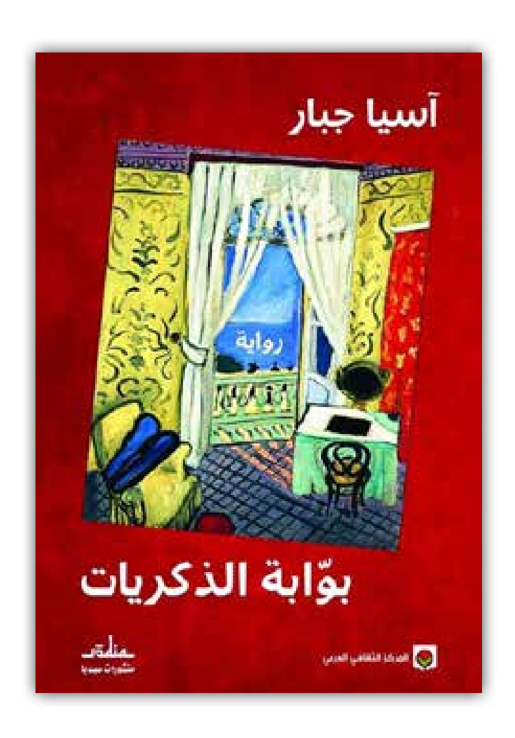
كاتب من مصر



آسيا جبار: حكاية جسد في العالم

في السيرة الروائية «بوابة الذكريات»

سعد محمد رحيم



في سيرتها الروائية «بوابة الذكريات»* يوغل وعي آسيا جبار عميقاً إلى جوف الكينونة، إلى بئر الليبيدو التي منها ينبث نور الوجود. النور الصانع لتلك التشكيلة المبهرة من الضوء والظل حيث صورة الحياة المجسّمة، الرجراجة، السعي لالتقاط لحظات الدهشة الأولى، لذة اكتشاف معنى أن تكون ذاتاً مع الآخرين، ومائزاً عنهم. إنها تتحرّى عن الأسرار الخبيئة الوحشية والبريئة، من غير مواربة وخوف غالباً، وبمناورات مجازية قليلاً، في محاولة للإمساك بجذر الأشياء والمشاعر والرغبات، كما لو أن العنوان الملحق، الثاوي بين الصفحات هو حكاية جسد في العالم.. مروية جسدها باستحالاته الطبيعية والعاطفية والرغبية.

تستخدم آسيا جبار لغة مهموسة، حادّة ورهيفة كالشفرة، لتُحدث جروحاً صغيرة في جلد ذاكرتها، لتقترب، وهي تعيش مسرّات الاكتشاف، أو بالأحرى إعادة الاكتشاف، والاعتراف، من ذاتها؛ عقلاً وجسداً وروحاً. أن تعرف كيف حصل الأمر عبر حسّها المغموس باستعارات اللغة وكناياتها، المتبل بالشعر، والمعروض في صور تثير الفضول وتعطي وعوداً بمتعٍ خارقة.

إنها رواية عن نمو الوعي وتكوّنه، فوعي الأنا ينبثق على مهل، مع كل تجربة عابرة، مع كل مغامرة صغيرة أو كبيرة، مع كل انتهاك لنواميس ومواضعات مجتمعية قارّة. فثمة مسحة إيروتيكية للكتاب، قشرة خفيفة وامضة، لكنها مهذّبة، متقشفة، هادئة، غير منفّرة، غير متطلّبة بإفراط، طبيعية جداً، متسائلة أحياناً، مفعمة بالرقّة، ببعض الخشية، وبنزر يسير من الحياء الشرقي.

تستعيد آسيا جبار بعضاً من التفاصيل الدقيقة لتحوّلات جسدها من طفلة إلى مراهقة، وشابة، إلى امرأة في أواسط العمر، ومن ثم لمّا تغدو في عمر الكهولة، وأخيراً حكيمة على أبواب الشيخوخة. تستحضر ثانية تلك الانتفاضات التي تثبّتها، في النهاية، جسداً، ذاتاً في العالم. الجسد الذي يتشبّع بالإيقاع فيرقص، ويضيق ذرعاً بمكبوتاته فيتعرّى حتى وإن جزئياً بظهر وصدر مكشوفين قليلاً أمام أعين القريبات في الأعراس، حتى وإن في الفراش، في وحدتها، حتى وإن في أحلامها غير الفاحشة، وجسد الأنثى الموشوم، باعتبارات العفّة والشرف العائلي والستر، والمحبوس بين جدران البيت لهذا السبب، لا بد من أن تجد كوى للتنفيس كي لا يذبل وكي لا يختنق. فيما الرقص أمام المرايا، أو في الأعراس العائلية، قد يكون اختباراً لإعادة الثقة بالنفس، وتمريناً أولياً لمواجهة شرور الدنيا فيما بعد.

«في البدء، أرقص ببطء مثل الطاووس، ثم بخفة وحركات مخففة مثل رقصة عالمة.. وفجأة يبدو التقبّب البطيء والكتوم لثديي المقلوبين باتجاه السماء، وهذا التثاقل، هذا الغثيان، هذا التعرّي، الانقباضات المنكمشة والممتدة لهذا الجسد الأنثوي الذي راح يولد، للعذراء الصامتة، للنار الموقدة، للزهرة التي لم تتفتح بعد» (ص 181).

هنا تراهن الكاتبة لاحتواء لحظة بزوغ نادرة، ميتافيزيقية، مذهلة، معيشة، وبعيدة. لحظة؛ لا الوعي الخام بالجنس، ولا الرغبة الجنسية في أول ضرامها، وإنما (كمال المتعة الجنسية) كما تسمّيها، إذ تفاجئها على غفلة منها.. ولكن أين، ومتى؟ وهي طفلة رضيعة في عمر التسعة أشهر أو عشرة، في غرفة نوم أمها وأبيها.. وهي في عمر الرابعة والخامسة في دروب بلدتها (الكولونيالية) حيث عيون الرجال المتلصّصة على جسم أمها المخفي تحت الحايك (لباس تقليدي جزائري)، أو في حمّام النساء تحت أنظار قريناتها الفضوليات.

«لم يعد الأمر يتعلق بمواجهة نظرات الرجال العرب، كما في حينا، بل هنا نظرات الأوروبيين الجالسين في شرفات حاناتهم المطلّة على الشارع الطويل المؤدي إلى المحطة، والذي تعبره هذه العربية المتميزة جداً في كل يوم خميس بعد الظهيرة» (ص 69).

وتفترض آسيا جبار ماذا يجري في مخيال الأوروبي وهو يتمنى أن يتطاير الحايك ليرى ماذا ترتدي هذه المرأة من ملابس «وهكذا راح خيال كل ذكر فرنسي بالقرية يزداد اتقاداً» (ص 70).

تعرّفنا آسيا جبار على عالم النساء الجزائريات الضاج بالثرثرة، والنميمة، والألفة، والمؤامرات الصغيرة، والفضول، والكبت، والأسرار، والأحلام، وذلك في أواسط القرن الماضي، في العهد الاستعماري.. عالم كثيف، مؤار بالحياة، يقبع فيما وراء الجدران الصلدة، تحميه الأعراف والتقاليد والقيم السائدة، وتحوّله إلى محبس كبير.

«ربما دون وعي مني بذلك، كنت أحسّ، في هذه المدن العتيقة، كم كان هائلاً عدد أجساد النساء المكدّسة، هؤلاء النساء اللائي لم يكنّ يثقن إلا للخارج، هذا الفضاء الذي كان محظوراً عليهن. وها أنا ذا (ولكنني أستبق) أترصد نهم هذه العذراوات اللواتي لم أفهم بعد انتظارهن ولا قلقهن ولا حقدهن.

أما الأصوات المتشابكة المتزايدة أو الناعسة بعض الشيء خلال القيلولات الطويلة في الصيف الخانق، فقد تدثّرت بها كقماط لذاكرة تبحث بشكل غامض عن مكان آخر أو مستقبل ما» (ص 26).

العين/الباصرة هي الحاسة الأكثر حضوراً في كتاب آسيا جبار. العين التي تراقب، والعين التي تُدين، والعين التي تُعرّي. وهي في تنقّلها بين قريتها والمدينة والمدرسة والعاصمة كانت تحسب حساب الأعين قبل الآذان. لكنها لا تكتفي في البوح بموقعها مرصودة من قبل عين المستعمِر بل هي معنية أكثر برصد أبناء جلدتها لها؛ الذكر المستعمَر الذي يتعقبها بنظرة الشهوة، ونظرة الغيرة، ونظرة الشك. وكان عليها أن تخوض كفاحاً مريراً في وسط اجتماعي سياسي ملغوم بالمصدّات والمعيقات لتثبت ذاتها، ولتفرض على من حولها (أبوها، في رأس القائمة) احترام خياراتها. لكنها أيضاً استثمرت طاقة عينها الذكية، والتي ستغني تجربتها السردية، وتوفّر لها مخزوناً هائلاً من مشاهد الحياة:

«كنت عبارة عن بصر، كصيّاد صور يجدّد حصاده باستمرار» (ص 284).

كان يحميها، يحمي صوتها، يحمي كلامها الداخلي.. غير أن حضورها الجسدي في العالم كان يضعها، بالمقابل، في مواجهة العيون المتربصة الباحثة عن المغري والمثير والمنحرف في آن عينه.

كانت محظوظة لأنها ابنة معلّم يدرّس الفرنسية في القرية وابنة امرأة جاءت من المدينة وتحمل أشياء من قيمها وروحها وغطرستها.

كان خلع الحجاب علامة تحرّر في ظلّ السلطة الأبوية الصارمة، وكان لبسه وسيلة مقاومة للمستعمِر الذي حاول تغيير نمط الحياة الجزائرية المحافظة بالتأثير في عالم المرأة كخطوة أولى، والتي ستعقبها، كما تصوّروا وأملوا، تحوّلات في عقليات الرجال.

وفي هذا الجو الملتبس والمتناقض عاشت آسيا جبار.

بتغيير اللباس كانت المرأة تبغي الخفّة، الخفّة بمعناها الفيزيقي، وبمعناها المجازي أيضاً. الانعتاق من ثقل السلطة البطريركية حيث يعدّ الحجب والستر وإخفاء الجسد الأنثوي خلف قماش خشن ثخين وثقيل رمز تلك السلطة الأكثر جلاءً وفظاظة.

ومع ذلك كانت تريد حماية صورة أبيها أمام الآخرين كي لا يظهر أمام أعينهم مثالاً للبربري، أو المتزمت المتخلّف. فهو معلّم، قبل كل شيء، وهذا لا يليق به.

تطرح آسيا جبّار مسوّغاتها دائماً، لكنها لا تكتفي بها، تلك المسوّغات التي تريد من خلالها إقناع نفسها بحشمتها سرعان ما يبدّدها دنوّها من دوافعها الأعمق، دوافع الجسد والروح، دوافع شخصيتها العميقة القابعة وراء قناع الالتزام بوصايا العائلة والمجتمع.

تمرّ الحريّة دائماً، عند امرأة من نمط آسيا جبّار، في البدء، عبر ترويض الخوف من الجسد.. ذلك الخوف الذي لن يزول تماماً، ويلبث بعضٌ من بذوره التي تتفتق بين الحين والحين، في شكل هواجس، وذكريات صادمة، ومشاهد حلمية خاطفة، وتوقّعات تأنيب ومعاقبة. فكأيّ أنثى شرقية لا يمكن أن تتعرف على جسدها؛ هواجسه، ورغباته، ومآلاته من غير أن تواجه بشجاعة أعراف المجتمع، ومحرّمات الشرع مثلما أوّله الفقهان الرسمي والشعبي، وما ترسّب في اللاوعي من أوليات التحريم.

الجسد الأنثوي، في الشرق، مشكلة اجتماعية، حتى وهو غض في مرحلة الطفولة.. في فصل «الدرّاجة» تخبرنا آسيا جبار قصة صعودها لأول مرّة على درّاجة تعود لابن جار لهم لتتعلم سياقتها وهي ابنة الرابعة أو الخامسة. مشهدٌ تقول عنه إنه «ظلّ عالقاً في ذهني كحرقة، وهو بمثابة لوثة في صورة الأب المثالية، أخذت أشيدها رغماً عني، لأنه غائب غياباً مبرماً» (ص 46).

سيراها الأب ويناديها بصوت حاد، فتتبعه بصمت. وفي المنزل سيصرخ بوجه امرأته «لا أريد، كلا لا أريد، كرّرها عالياً لأمي التي هرعت صامتة هي الأخرى لا أريد أن تُظهر ابنتي ساقيها وهي تركب الدراجة!» (ص 48).

كان هذا أول تماس واعٍ، ولو بشكله الخام، مع جسدها بعدّه أمراً يتسبب بمآزق، ولا بدّ من أن يُدجّن، ويُستر، ويُسوّر بمحرّمات. وقد شعرت بغرابة الموقف ولا معقوليته، وكأنه صادر من شخص آخر، بلا هوية، غير أبيها «خيّل لي أن أبي أجبر على شيء غامض فجأة.. (وقد) بات أكيداً أن أبي قد أمسى شخصاً آخر!» (ص 48 ـ 49). وكانت في سنّ

العاشرة لمّا قالت جدتها بشيء من الندم والأسف بأن عيونها كبيرة، وهذا ربما يعني أنها ستكون متمردة من نوعٍ ما، أو بحسب حكم أمها «الفتاة الواجب مراقبتها لاحقاً، كأنها (أمها) بفراستها هذه قد أدركت بأني سأكون ذات طبيعة عصيّة على التصنيف» (ص 158).

تتحرّر في المدرسة الداخلية نسبياً، فهناك لا تشعر بنفسها معتقلة، وتشترك معها في ذلك الشعور قريناتها من الطالبات العربيات، طالما لم يعدن، مثلما في البيت «تحت رقابة حارس حريم متغطرس» (ص 135). لكنها تصاب بصعقة حين تحكي لها صديقتها الفرنسية (جاكلين) عن علاقة لها مع فتى خلال عطلتها الصيفية، وكيف أنها سمحت له بتقبيلها.. تقول «بدت لي حريتها عبارة عن وقاحة وخرق، بل مغامرة حقيقية» (ص 168). وكانت جاكلين، وهي تتحدّث، تظهر ثقة عالية بالنفس وراحة، فتشعر آسيا بالإعجاب نحوها.

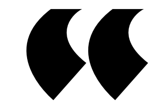
في جوّ المدرسة، بتحريض من صديقتها (ماق/من أصول إيطالية) تمارس انتهاكات صغيرة لتابوهات عائلتها ومجتمعها.. خروقاتها، وإن بدت في حدود المعقول، كانت تجعلها تتذوق الحرية بتذوقها لحلوى (البابا بالروم) وذهابها صباح كل سبت خلسة إلى السينما لمشاهدة أفلام الوسترن. وفي جزء من ذهنها يعتمل شعورها بالحذر من الأب، فهي تخشاه ولا تريده أن يعرف.. تقول «وأنا أسترجع هذه اللحظات، فإن السيناريوهات الجامحة إنما كانت تجري في رأس الفتاة التي كنتها وليس في الشاشة» (ص 132).

لترى آسيا جبار نفسها بوضوح أشد تجري عملية انفصال مع الذات، انفصام للذات لتوليد قرينة، تكاد تكون نسخة منها، بوساطة الخيال. تماماً مثلما حكى أورهان باموق عن ذكرياته في كتاب «إسطنبول». والقرينة، وقد أسمتها (منيرة)، هي رفيقة ناصحة، منها كانت تستمد الثقة والجرأة، وكانت تدلّها على ما تعتقد أنه الصواب. فهي جريئة، وتعدم الخجل، وبذا تتحوّل القرينة (منيرة) إلى حلقة وصل بينها وبين عالم الرجال، فهي (آسيا) لا تمتلك العدّة اللازمة للتواصل مع ذلك الفضاء الذكوري الغامض والمهدّد والجذّاب. وكما نعلم ثمة مسافة رخوة دائماً بين الجنسين في مجتمعات الحرمان.. مسافة مفخخة بالظنون، والفضول، والريب.

كانت تشترك لأول مرة في تمثيل أوبريت مشتركة بين تلامذة ثانوية البنين وإعدادية البنات عنوانها «أجراس كورنفيل»، وهو أمرٌ دبّرته إدارتا المدرستين. «هذا النوع الغريب جداً على محظوراتنا وفولكلورنا وأغانينا



تصاب بصعقة حين تحكي لها صديقتها الفرنسية (جاكلين) عن علاقة لها مع فتى خلال عطلتها الصيفية، وكيف أنها سمحت له بتقبيلها.. تقول «بدت لي حريتها عبارة عن وقاحة وخرق، بل مغامرة حقيقية» (ص 168). وكانت جاكلين، وهي تتحدّث، تظهر ثقة عالية بالنفس وراحة، فتشعر آسيا بالإعجاب نحوها



العريقة وعلينا جميعاً من الجنسين، نحن الذين نسعى إلى التحرّز ولكن من خلال هذه الموسيقى من الدرجة الثانية، المستوردة من (عاصمتهم)» (ص 200).

و«في الواقع، لم يكن المراهقون العرب من الجنسين ليحلموا بمثل هذا الانقطاع للرقابة العريقة» (ص 193). فكان هذا الاختلاط باعثاً على الدهشة، على الرغم من أنه أقلّ من أن يوصف بكلمة (حرية). وبطبيعة الحال، فإن كل شيء، ها هنا، يحدث بتأثير من اشتراطات السياق الاستعماري، حتى اللقاء الفني يجري، من غير أن يغيب الافتراض الخاص بواقع وجود الفالق بيننا وبينهم؛ هم الأسياد، ونحن الغرباء في وطننا.

هذه حادثة من زمن شبابها المبكر ترويها آسيا جبار. يومها لم يكن بمقدورها أن تفصح عن رأيها في شاب، من حلقة الطلبة الشبّان، لفت انتباهها بمظهره الخارجي، من غير أن تشعر بأن جرأتها هذه ليست سوى وقاحة.. ففي خضم التمرينات الخاصة بأوبريت «أجراس كورنفيل» حين تسألها صديقة لها عن أيٍّ من مربّع الشباب يعجبها أكثر، فتجيب بعد تردد «ثمة شاب أجد أنه... ذو ميزة» (ص 202) وعلى هذه الفاصلة تعقّب «وأنا مستغربة من جرأتي (راح جزء مني، أظنه الجزء المتعلّق بالصرامة الأبوية، يعاتبني على الفور) فهمت حينها، بأني أقع تحت تأثير وسامة الولد» (ص 202).

(أكتوبر 1953) بعد خلاف معه تقف في طريق الترامواي كي تنتحر، «نعم، أنا أتألم لأن سائق الترامواي، في ذلكم الصباح، على شارع سادي كارنو، لم يترك آلته الزاحفة بسرعة تواصل انطلاقتها! حينئذٍ يُسحب جسدي أشلاءً بينما تظل عيناي وحدهما مفتوحتين على سماء الخريف الصافية» (ص 364).

أرغبت بالموت حقاً؟ أتراها جادة، وهي على أعتاب السبعين، تتمنى لو يكون السائق مضى قدماً وسحقها؟!

وإذن، ماذا كانت تعني محاولتها للانتحار؟ أكانت محض تمثيل لاستمالة الحبيب/الخطيب وجعله يشعر بالذنب، ولكي يعود إليها؟ أكانت حقاً تحمل بذرة الانتحار في دخيلتها خوفاً قابعاً فيها، من سلطة الأب، وردّ فعله المحتمل فيما إذا عرف بعلاقتها الغرامية؟ هل ذهبت إلى سكة الترامواي وهي تدرك بوضوح ماذا تفعل؟ أم كانت تحت تأثير قوة غير واعية لا سيطرة لها عليها؟

يتحوّل الهمّ الذاتي، وحالة تنعتها هي بالتافهة، ومصير تمنّته ولم يتقرر مثلما حلمت وخططت إلى قضية أكبر.. إلى تساؤل يلخّص محنة الأنثى في البيت الشرقي والمجتمع الشرقي «لماذا، لماذا يجب عليّ أنا أن أجدني وجميع الأخريات بلا حيّز في (منزل أبي)؟» (ص 366).

في علاقتها بالشاب الجنوبي (طارق) ما كانت تتحدى فقط، بل تستمتع أيضاً. تلك تجربتها الأولى الكبيرة التي بقيت ظلالها تتلاعب في دهاليز ذاكرتها حتى الرمق الأخير.

«اخترت أن أروي هذا الانتقال، انتقال (البنت الصغيرة) التي كبرت بفضل الكتب ومن أجلها، بينما لا يكاد جسمها يستقر في مكان، ولكن هذا لا يزال وهماً وتخيلاً» (ص 232). وستبقى عيون الأخريات من قريباتها الجدّات تترصّدها بابتسامة وأحياناً بأسف وريبة، فهنّ يوهمن «أنفسهن بأنهن حارساتي وحصوني. أمامهن، سأخترع، من باب اللعب، عشاقاً متيمين وأبناء عمٍّ خجولين مرتعدين، كي يهبني أحدهم رقةً وكلمات مداعبة وصمتاً مفعماً بالليل» (ص 233).

خبرت آسيا جبار منفى اللغة. الترحال بين لغتها العربية الأم ولغة المستعمر الفرنسية تركها، كما حصل مع معظم كتّاب الجزائر الفرانكفونيين، في حالة من صراع داخلي ألقى على وضعها وأدبها وموقعها الثقافي ظلاله الثقيلة. ذلك أن حدّ التوتر بين اللغتين يجعل منها ذات هويّة ملتبسة. فهي لا تستطيع الثبات في أيٍّ من الطرفين. إنها فاقدة الأهلية في هذا الطرف، وفي ذاك الطرف. والانتقال بينهما هو انتقال يبعث على الريبة والإدانة، لا سيما عند الطرف الذي تنتمي إليه دماً وواقعاً.

«هذه اللغة المسمّاة اللغة الأم أتمنى مع ذلك إشهارها في الخارج كمصباح! بينما يجب أن أضمّها كنشيد محظور.. لا أقدر إلا على الهمس بها وترتيلها بالسجود أو بدونه وحصرها في فضاءات عائلية أو في الفناءات القديمة» (ص 287).

فإن تبدو متحرّرة بلباسها، وسيرها وحيدة في الشارع، وتتكلم العربية فذلك ما لا يُعقل من وجهة نظر أبناء قومها. لذا كانت تلوذ بالفرنسية. كانت الفرنسية فسحة حريتها، حرية جسدها، وعقلها، في ذلك الفضاء الاستعماري الإشكالي «أريد أن أخرج (عارية) كما يقولون، وأن أترك جسمي يتقدّم في الخارج دونما عقاب، ساقاي منطلقتان وعيناي ملتهمتان. غير أني لا أستطيع أن أتمتع بهذا الفسق إلاّ إذا أخفيت لغة الرضاعة وألصقتها بصدري وبين نهديّ إن اقتضى الأمر» (ص 288).



كتبت آسيا جبّار هذا كله بعد خمسين سنة أو أكثر من وقوع أحداثها، وأحياناً بتفاصيل دقيقة في وصف الأشياء، وفي تصوير المشاعر المرافقة للأحداث، فهل علينا أن نثق بذاكرتها، ونعدّ هذا الكتاب وثيقة لا يطولها الشك عن مرحلة حياتها الأولى؟ أم علينا التعاطي معه بوصفه مادة سرديّة تمتح من التاريخ الشخصي والعام



المذكّرات انتقاء، وما تنتقيه آسيا جبّار تشرحه بتفاصيلها، بظلالها، بجزئياتها الدقيقة، بالمشاعر التي تخلّفها، بالانطباعات التي تتجذّر في الروح وتعاود الظهور مع كل مؤثّر أو إشارة تذكّرها به.

أيمكن عدّ هذه المذكرات تصفية حساب، من نوعٍ ما، مع النفس حيال خيبة الحب الأول. وهل النهاية، توضيح/تسويغ متأخر لتصرّف أو سلوك لحظوي انطوى على كثير من الفظاظة والضعف والغيرة. أتريد أن تقول لنا إنها أخطأت حين لم تجعل من تلك اللحظة/الفاصلة ما كان يجب أن يضعها على سكّة أخرى في الحياة.

«هذه (الذكريات الأولى) لا تفرض نفسها عليّ إلاّ من باب الحاجة المفاجئة، وإن بشكل متأخر، -إلى أن أشرح لنفسي- أنا هنا شخص من الشخوص والمؤلف في الآن نفسه، دلالة الحركة الانتحارية الذاتية. في حين أن بقية القصة المسمّاة ‹قصة حب› فستتواصل وتتمدد، قصة فاشلة» (ص 355).

كتبت آسيا جبار هذا كله بعد خمسين سنة أو أكثر من وقوع أحداثها، وأحياناً بتفاصيل دقيقة في وصف الأشياء، وفي تصوير المشاعر المرافقة للأحداث، فهل علينا أن نثق بذاكرتها، ونعدّ هذا الكتاب وثيقة لا يطولها الشك عن مرحلة حياتها الأولى؟ أم علينا التعاطي معه بوصفه مادة سرديّة تمتح من التاريخ الشخصي والعام، لكنها تتبرقش بالخيال الذي هو منبع السرد الأول وعلّة جماله؟

هناك ما امّحى وتحوّل إلى غبار، وهناك ما لبث صلداً كحجارة الجبل، فكيف لها أن تمارس تمرينها الخشن في الكتابة عن الذات المتلهّفة، باستعارة عبارة حنا أرندت؟ أن تنفتح على الكتابة لتشي بذاتها بدل التنكّر والنسيان، على حدّ تعبيرها هي. كما لو أنها ترثي تلك الذات، من غير أن تتمكن من تخطي الشعور بتأنيب الضمير، والأسف على الإخفاق. فلكلّ حياة عثراتها، وأحلامها القتيلة. وذلك كله قبل أن تقول لنفسها: وداعاً.

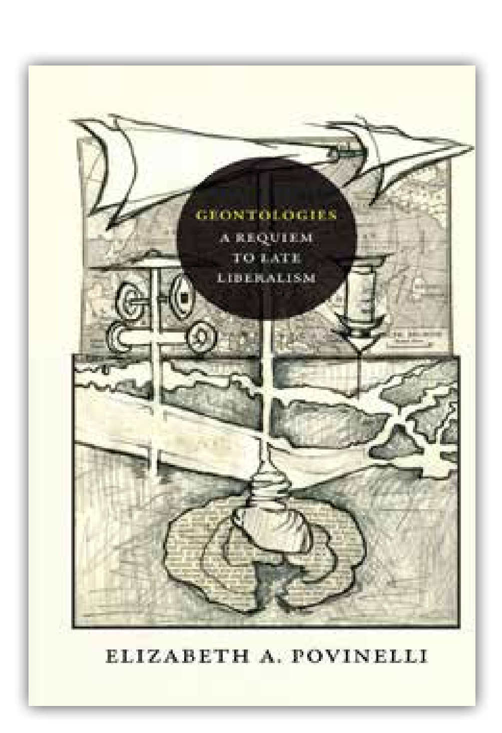
*ترجمة محمد يحياتن، منشورات المركز الثقافي العربي: بيروت/الدار البيضاء، ومنشورات سيديا/الجزائر. والكتاب في أصله المنشور باللغة الفرنسية عنوانه «لا مكان في بيت والدي».

كاتب من العراق

ماذا لو لم يكن الإنسان مركز العالم

كتاب ينتقد النيوليبرالية ويقدم قراءة أنطولوجية جديدة للنوع الإنساني

عمّار المأمون



هيمنت صورة الإنسان والفكر الإنسانوي على تاريخ الأفكار والعلوم منذ بدايات عصر التنوير ليصبح الإنسان مركز العالم، وعلى أساس حضوره المركزي في هذا الكون تمحورت العلوم والفلسفة والنظم السياسية والاقتصاديّة بوصف الإنسان معيار القياس والصلاحيّة، فهو المراقب الخارجي الذي تتولد الأفكار عنه ويُخضع الكون والعالم من حوله لمفاهيمه وتعريفاته، إذ يسعى دوماً لتقنين ما حوله ونمذجته بما يتوافق معه، وينسحب ذلك على تقنيات السيادة والسيطرة التي يمارسها على الأحياء الأخرى، سواء عبر المؤسسة العلميّة أو الأكاديميّة، وتأخذ هذه الهيمنة الإنسانويّة شكلها الأوضح عبر الأنظمة السياسية وأشكال العقاب والتأديب.

عملت الباحثة والأكاديمية النسوية إليزابيث بوفينيلي لأكثر من عشرين عاماً على تطوير نظريّة نقدية لليبرالية المتأخرة، إذ لها العديد من المؤلفات المرتبطة بنظرية الجندر والأنثروبولوجيا الإنسانية والدراسات الثقافيّة، كما شغلت العديد من المناصب الأكاديمية في العديد من الجامعات ومراكز الأبحاث في الولايات المتحدة، وحالياً تعمل كأساتذة للأنثروبولوجيا ودراسات الجندر في جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة، ومؤخراً صدر لها كتاب «جيوأنطولوجي- قداس لليبرالية المتأخرة» عن منشورات جامعة ديوك، وفيه تحاول بوفينيلي فهم التقسيمات الحيويّة والثقافية التي تتبناها الليبرالية المتأخرة للهيمنة على الحياة وتجليات هذه الهيمنة من وجهة نظر علميّة وثقافية وسياسيّة.

الهيمنة على الحياة

تسعى بوفينيلي في الكتاب إلى انتقاد مفاهيم السياسات الحيوية الغربية التي هيمنت على التصور الإنساني للحياة وأشكالها، وتنطلق من رؤيتها هذه من تعريف السياسات الحيويّة بوصفها «مجموعة من التقنيات التي تعتمد على الخصائص البيولوجية الأساسية للنوع الإنساني بوصفها هدفاً للاستراتيجيات السياسيّة واستراتيجيات السلطة والهيمنة»، إذ تسعى لدراسة تشكيلات السلطة وأشكال إثباتها، كحالة السلطة الملكية التي كانت تستعرض سيادتها عبر الكرنفالات وطقوس العقاب العلنيّة والتأديب لمخالفي سلطة الملك، ثم التغيرات التي حصلت مع ظهور الجمهوريات، وتقنيات العقاب والمراقبة والتأديب التي تتبعها الدولة التي تحتكر تعريفات الحياة والموت، سواء عبر مؤسساتها كالسجون والمشافي العقلية أو عبر البنى القانونيّة والنصوص التشريعيّة، معتمدة في ذلك على تراث الفرنسي ميشيل فوكو ودراسته لتطور علم الأحياء وآليات سيادة الدولة من جهة أخرى، وكيف استفادت السلطة السياسية من تقسيمات «حياة» و«موت» الطبيّة والعلميّة، ووظّفتها لخدمتها لتكرّس نفسها بوصفها من يمنح الحق بالحياة وبالموت، فالسلطة تمارس سيادتها على الجسد البشريّ ومفرزاته وتتحكم بالخاضعين لها بما يضمن استمرارها واستمرار النوع البشريّ واقتصادياته بوصفه مُنتِجاً ومُنتَجاً في آن واحد، وهذا ما يتجلى حالياً بأشدّ أشكال الهيمنة المتمثلة بالليبراليّة المتأخرة.

ما بعد سفر التكوين

تعمل بوفينيلي على مساءلة التقسيمات التقليديّة لمفاهيم الحياة والموت، إثر التغيرات التي شهدها القرن العشرين كالانعطافة الألسنية وما نتج عنها من إعادة للنظر في التعريفات السابقة إلى جانب التطور التكنولوجي الهائل وظهور مفاهيم السايبورغ والاستنساخ، وتطور مفاهيم الجندر والدراسات ما بعد الكولونيالية والتعرف على ثقافات ومجتمعات لا تتبنى الشكل الغربي والتقسيمات التقليديّة للطبيعة والثقافة والمرتبطة بالحياة والموت والجنس ونظام الأسرة، أي بصورة أدقّ، وحسب الأنثروبولوجي إيدواردو فيفروس دي كاسترو الاحتمالات الأخرى الممكنة لرؤية للعالم، حيث مركز الطبيعة ليس الكائن البشري، بل هو جزء منها وأحياناً أدنى من غيره، ويتجلى ذلك عبر توسيع مفهوم الثقافة أو ما يعرف بالـ«perspectivism»، فالخصائص الرمزيّة لما هو ثقافي-إنساني تنسحب على باقي الموجودات من كائنات وأنظمة حيويّة وأشكال جديدة للحياة لا يكون الجسد البشري مرجعيتها المثالية، أو ما يمكن أن يسمّى بالأنطولوجيا ما بعد الإنسانويّة.


محمد خياطة

أسطورة الكربون

تتجاوز بوفينيلي في الكتاب المفاهيم التي وضعها فوكو لتفسير تقنيات الهيمنة والسيطرة السياسية في الحضارة الغربية وتقترح تقسيمات جديدة ومفاهيم مغايرة تتبناها الليبرالية المتأخرة وتعتمد فيها على الأنثروبولوجيا ودراسات الجندر والعلوم التكنولوجيّة، هذه التقسيمات الثلاثة هي «الصحراء» أو احتمالات الحياة الممكنة في مكان ما، و«الأنيمسيمية» وهي أشكال الحياة بأكملها سواء كانت حيويّة أو روحانية والتي نجدها في المجتمعات البدائيّة، وأخيراً «الفايروس» بوصفه شكل الحياة التي من الممكن أن توجد ضمن فضاء ما، وتشمل الإنسان والكائنات الدقيقة وأيّ نظام يصلح أن يتم فيه الانقسام الخلوي، إذ ترى أن هذه التشكيلات هي تعريفات تقنية ومفاهيم تمارسها الليبرالية المتأخرة للسيطرة على «الحياة» عبر تسخير العلوم والتكنولوجيا وإعادة فهم الظواهر الطبيعية بما يخدم استمرارها، وذلك بتبنيها أسطورة «الكربون» بوصفه أساس الحياة، ورصد وجوده و«انقساماته» بما يخدم مصالحها واستمرارها، كالأبحاث الموجهة لدراسة الفضاء وإمكانية وجود حياة هناك، فالسياسة واتحادها مع العلم والاقتصاد هي الصيغة الخفية التي تتسلّل عبرها الليبراليّة المتأخرة لا فقط للهيمنة على الفضاء الخاص، بل لداخل الخلايا نفسها بوصفها ماكينات للإنتاج.

تعتمد بوفينيلي في تحليلها على سيناريوهات محتملة لحياة، مستمدة من أفلام الخيال العلمي أو من التجارب العلمية أو حتى الكوارث والاستثناءات الطبيعية التي تخلخل التسلسل الطبيعي للبنى الذرية أو الأشكال المختلفة للثقافات التي لا تتبنى مفاهيم الغرب كحالة القنبلة النووية ونتائجها الطبيعية/الذريّة أو الاستنساخ والموت السريري وبعض المجتمعات في أميركا الجنوبية، لنرى أنفسنا أمام تقسيمات طبيعيّة جديدة لما هو حي أو ميت، تتلخص بمعادلة يكون فيها الصراع بين الحياة واللاحياة، فالأولى تحوي «الولادة والتكاثر والموت»، أما الثانية فتحوي أشكالا أخرى لعلاقات مختلفة عن تلك التي تحويها الحياة، بوصفها احتمالات أخرى تقف بوجهها الليبرالية المتأخّرة لأنها لا تنصاع لقوانينها، هي احتمالات خارج منظومتنا الإنسانيّة احتمالات لبشر أو كائنات لا تمتلك ذات تكويننا النفسي والثقافي، كائنات لم تخلق من تراب ولا تمتلك ذات سلوكنا الإنسانيّ والقيم المرتبطة به، هي أماكن «الصحراء» التي تسعى الليبراليّة المتأخّرة لبسط سيطرتها عليها كالفضاء والآلات والأنظمة الحيويّة الدقيقة.

كاتب من سوريا مقيسيم في باريس



العنف السياسي والنظام العالمي

«التضحية غير المجدية» للمفكر الفرنسي بول دوموشيل

هيثم حسين



يتناول المفكر الفرنسيّ بول دوموشيل في كتابه «التضحية غير المجدية.. بحث في العنف السياسي» ما يصفه بالفضيحة الناشئة عن التناقض بين ما يشكّل الوظيفة الرسمية للدولة، أي حماية أفرادها، والسياسات الهادفة إلى اجتثاث عدد كبير منهم، ويلفت إلى أنّ العنف الهائل الذي تقترفه بعض الدول ضدَ مواطنيها يشكّل انحرافاً فريداً للنظام السياسيَ.

ينطلق دوموشيل من فكرة أن التضحية التي يوجدها العنف السياسي قد أصبحت اليوم غير مجدية، وباتت غير قادرة على حماية الناس من العنف وغير قادرة على إيجاد نظام مستقر. ويحلل كيفية تحويل النظام السياسي للتضحية إلى عملية غير نافعة، وارتكازه على اقتصاد عنف له طبيعة التضحية ذاتها، أي تحويل العنف نحو ضحايا يمكن القبول بهم، وكيف أنّ العنف السياسي يوضع غالباً تحت مظلة صنف التضحية، التضحية للأمة، للطبقة العاملة، لقضية من نوع ما، وهي تتجاوز الفرد وتسمو عليه.

مفاهيم مقلوبة

يقسم دوموشيل، وهو مدرّس الفلسفة في جامعة ريتسوميكان في مدينة كيوتو اليابانية، كتابه (منشورات المنظمة العربية للترجمة، هالة صلاح الدين لولو، بيروت 2016) إلى ستة فصول هي «التضامن والعداوة» و«الدولة، العنف والجماعات» و«الإقليم والحرب» و«الخائن والعقل» و«اللامبالاة والإحسان» و«العدالة الاجتماعية والإقليم»، ويشتمل كل فصل على عدّة عناوين فرعية بدوره.

يشير أنّ مفهوم الدولة ابتكر وأنشئ من أجل حفظ السلام الداخلي والاضطلاع بمهمة الدفاع ضدَ الأعداء الخارجيين، لكن انقلبت دول ضدَ أولئك الذين عليها أن تحميهم وجعلت من تدميرهم هدفاً لها. ويستهلّ تقديمه بالتذكير بالوظيفة الأساسية للدولة بحسب الفلسفة السياسية الحديثة، وهي تأمين الحماية لمواطنيها، حماية من بعضهم بعضاً، والدفاع عنهم ضدَ الأعداء الخارجيين، ويلفت أنه بالرغم من ذلك فإن هناك دولاً تمارس العنف ضد الشعوب المدنية وترتكب الإبادات الجماعية بحقّ شعوبها وتذيقهم صنوف التطهير العرقيّ والمذابح.

يلفت إلى احتكار السلطة الأخلاقية من قبل الدولة ويتناول قلب مفهوم العنف وتحويره ومحاولة التمييز بين ما يوصف بالعنف الجيد الذي تحتكره الدولة والذي تتصدى به لما تراه العنف السيئ المخلّ بالقوانين والمجتمعات، والذي يهدف إلى إحلال السلام المفترض مقابل الفوضى التي يولّدها العنف السيّئ. ويجد أنّ التقسيم المشترك بين هذين الشكلين للعنف أمر جوهري في الدولة الحديثة، ويعطيها القدرة على حماية مواطنيها مستخدمة ما تصفه بالعنف الجيد بغية قطع دابر العنف الشرير.

يعزف صاحب «جحيم الأشياء» العنف السياسي بأنه كل عنف يبرر نفسه بنفسه، ويكون العنف مشروعاً لأنّ الذي يمارسه هو ممثل للسلطة التي تصف نفسها بالشرعية للدولة، عسكرية كانت أو قانونية، وأن العنف الذي تخفق ممارسته في تبريره هو عنف إجرامي. وواقع أنّ العنف السياسيّ يستمدّ تبريره من مجرّد حدوثه.

يعتقد أنّ كلّ سلطة سياسية، احتكارية كانت أو لا، سواء كانت سلطة الدولة أو سلطة المتمرّدين الذي يعارضونها، ترتكز على انتقال نحو أهداف مقبولة للعنف، من جانب أولئك الذين يعترفون بتلك السلطة. ويرى أنّ تحويل العنف نحو ضحايا آخرين غير أولئك الذين كان يستهدفهم في الأصل، هو الذي يعظّم السلطة السياسية ويحمي الأفراد الخاضعين لها من عنفهم المتبادل، أي الذي يؤسس جماعتهم السياسية وصداقتهم المتبادلة.

ينوّه إلى أنّه بحسب النظرية السياسية الحديثة فإنّ العقل يؤسّس احتكار العنف السياسيّ، والاتّفاق العقلانيّ للشركاء في المجتمع يوجد الدولة. ويعزو سبب عقلانية الشركاء في المجتمع إلى أنهم يتخلون عن عنفهم ويعهدون إلى الحاكم باحتكار العنف الشرعي، أي القوة الضرورية التي تتيح له الدفاع عنهم إزاء بعضهم بعضاً وإزاء الأعداء الخارجيين.

تقسيمات جديدة

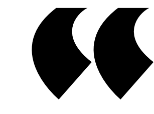
يدرس الباحث لامبالاة الحشود إزاء الجرائم التي تشهدها كأنّها تتابع مشاهد استعراضية بعيدة عنها، ولامبالاتها إزاءها، والخشية من مرتكبي تلك الجرائم لدرجة تبريرها لهم، ويعتقد أنّ ما يصفه باللامبالاة ليست تصرّفاً نفسياً بقدر ما تكون ظاهرة اجتماعية أساسيّة. ويعتقد أنّ تلك اللامبالاة تتطابق بهذه الصيغة مع ما سمّته المؤرّخة الألمانية حنّة آرندت بتفاهة الشرّ. يكون هناك عجز عن التفكير وعن وضع الذات محلّ الآخرين.

ويدرس كيف أن هناك تحويلات للعنف وتبريرات غير منطقية، وتحوّل العداء السياسيّ إلى عداء أخلاقيّ وتشكيها تطوّراً طبيعياً للنزاعات المسلحة، وأنه في عالم السياسة كما في عالم المقدس تتصل الأزمة باضطراب الآلية التي يحمي بها العنف ضحاياه المفترضين من البشر المهددين بالعنف الذي يفترض بأنه يدافع عنهم في الأحوال العادية.

يبحث في قضية العدالة الاجتماعية وواقع أن الهدف منها هو تحقيق المشروع الضمني للدولة الحديثة منذ نشأتها، أي تحويل كلّ



يدرس الباحث لامبالاة الحشود إزاء الجرائم التي تشهدها كأنّها تتابع مشاهد استعراضية بعيدة عنها، ولامبالاتها إزاءها، والخشية من مرتكبي تلك الجرائم لدرجة تبريرها لهم، ويعتقد أنّ ما يصفه باللامبالاة ليست تصرّفاً نفسياً بقدر ما تكون ظاهرة اجتماعية أساسيّة



الذين يسكنون إقليمها إلى «أصدقاء»، وألّا يبقى شخص واحد في حالة عوز، لأيّ سبب كان، وتضع الأساس للأخوّة بين جميع المواطنين.

يلفت دوموشيل إلى أن التقسيم الجديد للحيز الدولي إلى ملاذات محمية وإلى مناطق تركت تقريباً نهباً للعنف وللفوضى يوحي بنهاية الشأن السياسي كما هو معروف منذ أربعة أو خمسة قرون. ويعتقد أنّ اللاعبين الأساسيين في المواجهات العسكريّة الهائجة اليوم ليسوا دولاً فقط وإنما هم أيضاً منظّمات إرهابية وشركات أمن خاصة، ويجد كذلك أنّ هناك دولاً تترك نهباً للنزاعات لتكون بيد لاعبين آخرين.

يتناول كذلك كيف أن التقسيم الجديد لعمل العنف يقوض بالتقادم بعد السياسي المتمثل في قدرة العنف على تبرير نفسه، ويؤدي إلى فصل الحيز الذي يحدث فيه عن ذاك الذي يستمد منه قيمته السياسية، من ذلك مثلاً أن العمل العسكري للحلفاء والشركات الأمنية الخاصة في العراق أو في أفغانستان ليس له شرعية إلا في أعين أصحابها أو جهات تمويلهم، ويجد أن الانفصال لمكان العنف عن مكان شرعيته يمنعه من استطاعة المضي إلى حيث يمارس دوره السياسي في الاستقطاب والحشد. ونتيجة لذلك يرى أن العنف فقد ما يوصف بقيمته الإيجابية التي جعلت منه أمراً آخر غير مجرّد ممارسة التدمير.

يشير إلى أنّ أشكال العنف الذي تمارسه الدول ضدّ مواطنيها ليست حوادث عرضية تأتي من خارج النظام السياسي الحديث، وإنما هي على العكس أحداث تندرج احتمالية حدوثها على نحو عميق في بنيتها، وهي تشهد على إخفاقات الآلية التي تشكلها والمتمثلة في تحويل العنف نحو ضحايا مقبولين.

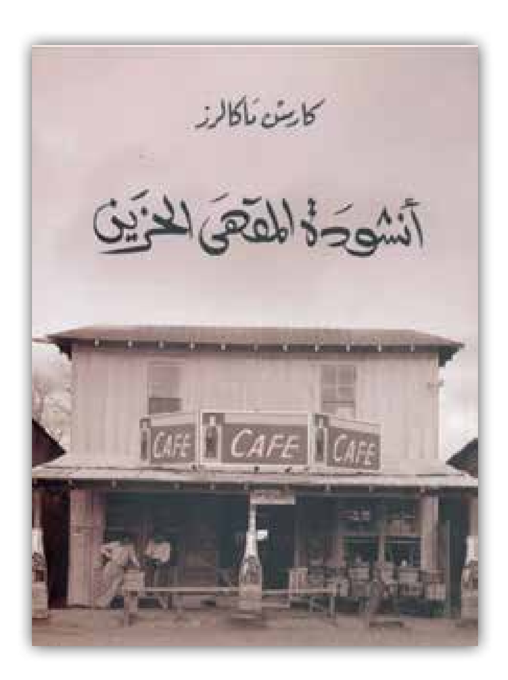
يؤكّد دوموشيل في خاتمة عمله أنه ليست هناك نهاية واضحة لما يوصف بالحرب على الإرهاب، وأنه ما من فعل رسمي يمكن أن يرمّم النظام السابق ويعلن أنّ الحرب انتهت، وأنّ هناك إمكانية للعيش في سلام. ويجد أنّ الحرب على الإرهاب ليست حرباً يمكن بالمعنى الدقيق الفوز بها، وإنها حالة عنف لا يمكن فصلها عن وجود حالات عنف أخرى في العالم، وتعبير عن الأسلوب الجديد الذي تضفى فيه صفة المؤسسة الرسمية على النزاعات في عالم متعولم.

كاتب من سوريا مقيم في أدنبرة-أسكتلندا

أنشودة المقهى الحزين

أغنية السأم والحب والخذلان

طارق فراج



عبر ترجمة دقيقة ومتميزة، ثرية وسلسة ومنسابة كنبع صاف، يقدم لنا المترجم علي المجنوني رواية «أنشودة المقهى الحزين» للكاتبة الأميركية كارسن ماكلرز. وصدرت الرواية مؤخراً، عن دار مسكلياني للنشر.

كارسن ماكلرز روائية من أرض فوكنر من الجنوب الأميركي. لقد مرت ثلاثة أعوام منذ أن قدمت لنا شخصية جون سنجر الأصم والأبكم، في رواية «القلب صياد وحيد»، لتعود مجددا، لعشقها وافتتانها بحياة المهمشين والمنبوذين، إذ تحكي في أنشودتها تلك قصة مقهى في بلدة صغيرة قابعة في مجاهل الجنوب الأميركي -حيث تعرفنا من قبل على وليم فوكنر وغيره من كتاب الجنوب البارزين- مؤكدة على بعث حياة وتوثيق سيرة أشخاص سقطوا من دفاتر الحياة. أو كما يقول مترجمها علي المجنوني «واصلت ماكالرز في 'أنشودة المقهى الحزين' بحثَ موضوعاتها المفضّلة: العزلة، النبذ الاجتماعي، السأم، الحب، الخذلان، العنف، الموسيقى. التزمت الرواية بأعراف أدب الجنوب الأميركي عموما والأدب الجنوبي القوطي تحديدا، ولكنها أيضا كُتبت بلغة شعرية رشيقة حملت باقتدارٍ الصراع الإنساني في بناءٍ درامي متين لا غرو أن يجعل من الرواية مطمحا للراغبين في تحويلها إلى خشبة المسرح وشاشة السينما، وعلى رأسهم المسرحي الأميركي البارز إدوارد أولبي».

لايمن ويليس؛ ذلك القزم الأحدب، أو ابن الخالة لايمن الذي يظهر ذات مساء قاصدا بيت أميليا إيفان التي تصفها الرواية بأنها كانت «امرأة داكنة وطويلة بعظام وعضلات أشبه بالرجال. شعرها مقصوص ومسرح إلى الخلف من عند الجبهة، ووجهها الذي لوّحته الشمس مسكون بالتشنج والشحوب. كان يمكن أن تكون امرأة حسناء لو لم تكن، حتى آنذاك، حولاء قليلا».وقع مارفن ميسي في حب الآنسة أميليا تلك التي تُنسج حولها ومن أجلها تلك النوفيلا القصيرة إلا أنها -كما نقرأ في الرواية- «منكفئة على نفسها ولا تعير اهتماما لحب الرجال».

تكتب ماكلرز في أسلوب سردي شائق، يحيلنا إلى جلسات السمر التي يلتئم فيها الشمل حول حكاية يسردها الراوي على آذان مستمعيه. يتضح هذا الأسلوب الشفاهي جليا إذ أن الراوي يوجه حديثه في مواضع كثيرة من الرواية إلى مستمعيه مؤكدا على أمر أو ناصحا لهم ونلحظ هذه الملمح في مناطق كثيرة ففي أول صفحة يحدثنا الراوي «إذا مشيتَ على امتداد الشارع الرئيس في ظهيرة يوم من أيام أغسطس فلن تجد أيّ شيء تقوم به..» ثم يمضي الراوي خلال فصول الرواية في فرض وجوده، حتى لنشعر أنه يجلس بيننا بينما نقرأ/نستمع «لندع السنوات البطيئة تمرّ إذن، ونأتي إلى مساء يوم سبت في سادس سنة تمرّ منذ اللحظة التي جاء فيها ابن الخالة لايمن للمرة الأولى إلى البلدة..»، «تخيلوا الآن، للحظة، هذه السنوات من زوايا عشوائية وغير مترابطة..»، «الآن، لا



بد من بعض التوضيح لكل هذا السلوك، آن أوان الحديث عن الحب..».

يقول على المجنوني «وظفت ماكالرز إذن أسلوبها السردي الغنائي في خلق مزيج من الأسطورة والكاريكاتور نسجته حول مثلث حبٍّ معقد، تنتصل فيه الآنسة أميليا من أنوثتها هائمة في حبِّ أحدبَ يعبد بدوره مجرما وسيما متنمرا كان قد تزوج من الآنسة أميليا لمدة عشرة أيام».

الموضوع ليس هو المهم في الرواية، ولكنها الطريقة التي يتناول بها الكاتب هذا الموضوع.. إن ما يجعل أيّ موضوع مادة روائية غنية وجاذبة هو قدرة الكاتب على تناوله سرديا وإيجاد آلية مناسبة لصياغته شكلياً. يتضح المكان ويبرز جلياً من بداية الرواية، بل إن المكان يكاد يحظى بالأولوية، فمنذ العنوان والراوي يبدو كدليل يصحبنا في جولة تعريفية بالبلدة قبل الأبطال.. وكما يبرز المكان في صدر المشهد يتقهقر الزمن إلى خلفية النص فلا يمكن تخيل رواية بلا مكان، بينما نستطيع تغييب الزمن أو تجميده في الرواية، فالزمن يفقد سلطته وهو لا يؤدي إلى أيّ تغيير في بعض الأحيان.

في سهولة، نستطيع أن نلحظ عدم اتكاء الكاتبة على الزمن بل إنها تقفز عبر فترات زمنية طويلة لذا يكون ما هو أساسي وجوهري في العملِ ماثلاً في مجال اهتمام القارئ.

تبدأ الرواية بوصف البلدة ومتجر الآنسة أميليا «البلدة في حدّ ذاتها كئيبة، إذ ليس فيها مما يُرى سوى مصنع القطن، والمنازل ثنائية الغرف التي يسكن فيها العمال، وبضع أشجار دراق، وكنيسة بنافذتين مبرقشتين، وشارع رئيس بائس لا يتعدى طوله مئة ياردة»، وكما كرست بداية الرواية لوصف المكان الذي يظل حاضرا بقوة تنتهي بالعودة لوصف البلدة وطريق شلالات فوركس حيث لا يزال أفراد العصابة المصفدة أو «الهالكون الاثنا عشر» ينشدون أنشودتهم الحزينة. هكذا يظل المكان طوال النوفيلا -على حد رأيي- هو البطل الأول، حاضن الحكاية الشجية بمصائر شخصياتها القلقة والمقلقة مما يلمح إلى قدرة الكاتبة وبراعتها في إعادة خلق واكتشاف عناصر المكان في سرد رهيف وشاعري يدفعنا بقوة نحو واقعية أكثر من مقنعة.

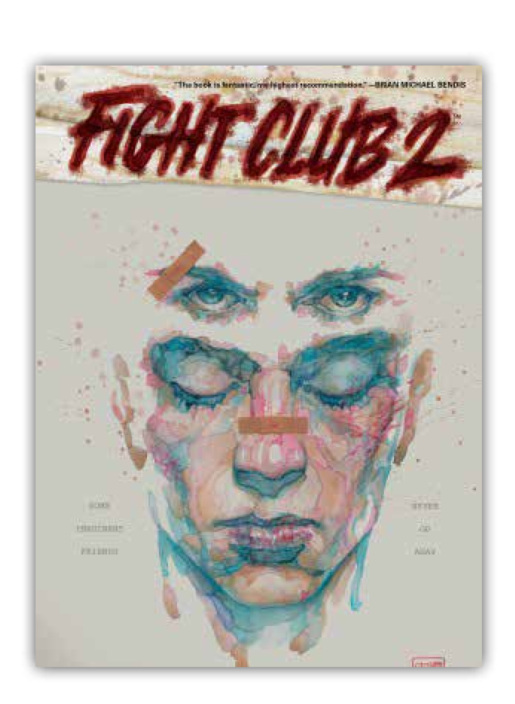
عن رأي النقاد يقول مترجم الرواية «تباين النقاد في وصف 'أنشودة المقهى الحزين'، إذ وُصفت بأنها حكاية خرافية وحكاية جنيات وأسطورة وحكاية رمزية وأمثولة وأنشودة أدبية، لكنهم اتفقوا على أنها خير ما كتبت ماكالرز، نظرا لغموضها الجميل وأحداثها الاستثنائية والأهم من ذلك كله شخصياتها التي لا تُنسى.

كاتب من مصر

عودة تايلر إلى صباه

تشاك بولونيك ورواية مصورة عن خراب العالم

نادر سرور



شهد فيلم نادي القتال في التسعينات من القرن الماضي نجاحاً هائلاً، وتحول إلى أحد كلاسيكيات الثقافة الشعبيّة ومرجعاً للحركات الأناركيّة المعاصرة، هذا النجاح لا يرتبط فقط بالفيلم بل بالكتاب الذي يحمل ذات العنوان، والذي يقدم مقولات رفض عميق لأشكال الرأسمالية والدعوة لتدميرها، إلى جانب سخرية من أنماط الهيمنة والتسليع والعبودية الاستهلاكية التي يعيشها المجتمع الآن، ما دفع الكثيرين إلى تبنّي الأفكار الواردة فيه، وتأسيس نواد حقيقية للقتال يتبع أعضاؤها القواعد الواردة في الكتاب والفيلم بوصفها سبيلاً للخلاص الشخصي وتحطيم الصورة القائمة للعلاقات الاجتماعية.

منذ أن صدرت الرواية الشهيرة «نادي القتال» للكاتب الأميركي تشاك بولونيك عام 1996 وبعد النجاح الذي حصده الفيلم عام 1999، بقي المعجبون والمتابعون يطالبون بجزء ثان من الكتاب والفيلم، وبقيت الإشاعات تتردد على مدار سنوات عن جزء ثان يعود فيه تايلر الأشقر إلى مخططه لتدمير الحضارة المعاصرة ومنتجات الرأسمالية التي تُشيّئ حتى مشاعرنا وتحوّلها إلى وصفات أدوية.

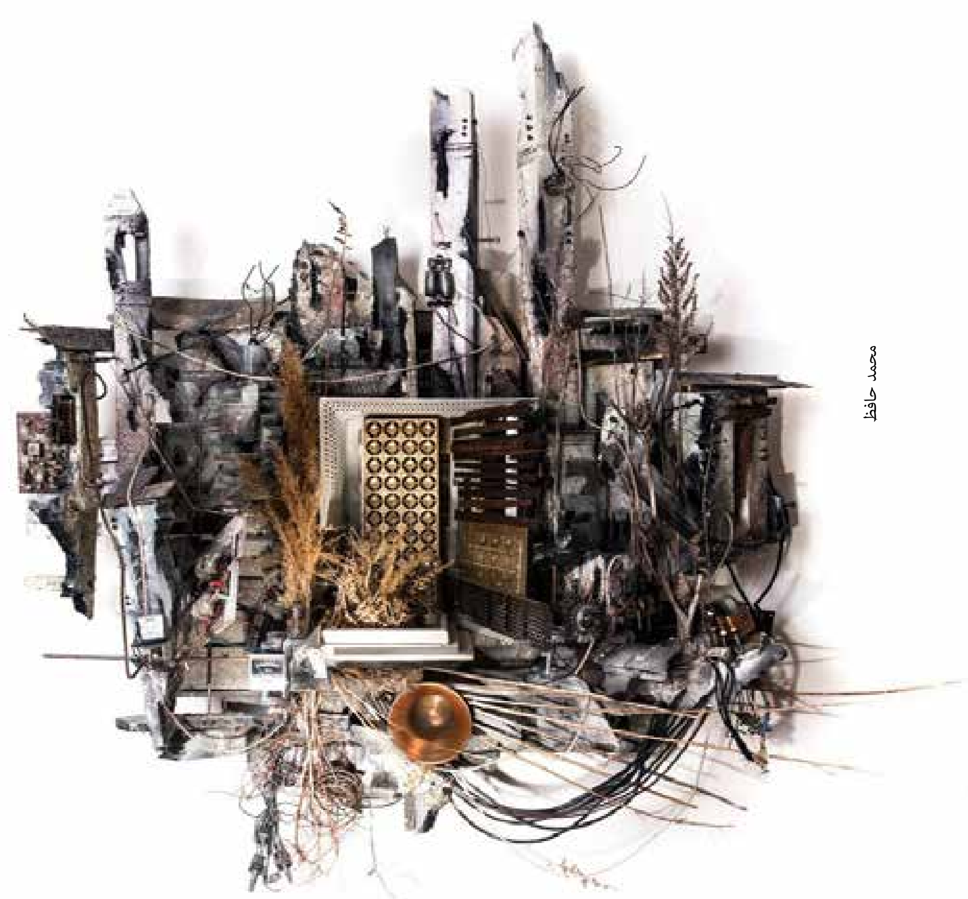
وبعد عشرين عاما من «نادي القتال»، صدر مؤخراً الجزء الثاني من الكتاب، بذات العنوان لكن بشكل «رواية مصوّرة»، القصة فيها لبولونيك والرسومات لكاميرون ستيوارت، لنتابع حكاية تايلر وعلاقته مع سيباستيان والصراع المستمر بينهما والتدمير الممنهج الذي يمارسانه على المجتمع والفن الكلاسيكيّ وكل مقولات التسليع التي تستلبنا كبشر.

بعد الانهيار

يتابع الكتاب الحكاية بعد نهاية الفيلم، إذ يتزوج سيباستيان من مارلا وينجبان طفلاً، لتعود بعدها المشاكل بينهما، وخصوصاً أن مارلا تحنّ إلى تايلر وتريده أن يعود للظهور وذلك بعد أن تمكن سيباستيان من القضاء على وجوده بتناول مضادات الهذيان والعلاج النفسي، لكن بعد أن يُختطف طفلهما نَكتشف أن تايلر ما زال نَشطاً أثناء نوم سيباستيان، لأن مارلا كانت تستبدل حبوب زوجها بأخرى مزيّفة، كما أن الطبيب النفسي كان ينوّم سيباستيان مغناطيسياً مستدعياً قرينه الأشقر، فيَكتشف سياستيان ذلك ويُقرر استرجاع ابنه عبر استدعاء تايلور ومحاولة التفاوض معه، في ذات الوقت تترك مارلا المنزل وتذهب للقتال في أفريقيا مع التنظيمات المسلحة في سعي لاستعادة طفلها بالتعاون مع أحد أصدقائها من اجتماعات المصابين بالأمراض المزمنة.

تاريخ الذهان

يَكشف الكتاب عن ماضي تايلر، وكيف رافق سيباستيان منذ طفولته حين قام بقتل والديه، ثم محاولاته للاستمرار بالـ«ظهور» ومرافقاً ابن سيباستيان الذي قام باختطافه، كما نقرأ عن أنشطة تايلر ومنظمته التي لها أذرع في كل أنحاء العالم، إذ أصبح الآن يمتلك طائرة نفّاثة خاصة به، إلى جانب أتباع أكثر بكثير من السابق، هو يسعى لتحقيق مشروع يشابه الطوفان العظيم المذكور في العهد القديم، إذ يريد قتل الجميع وإعادة الأرض إلى حالتها الأولى، مؤكداً أنه لا بد من جيل جديد حرّ خارج قيود الاستهلاك والرأسماليّة، إذ لا يمكن أن يولد أحرارٌ من عبيد، بالتالي لا بدّ من القضاء على جيل العبيد الأول، هو يدّعى أنه أشبه بنبيّ أو إله، فتارة موسى وتارة نوح، تايلر يريد تطهير العالم، هو حاضرٌ دوماً، هو فكرة لا تموت ولا تنتهي، بل تتجلى في كل من يؤمن بها.


محمد حافظ

كتاب ينتقد نفسه

تحضر في الكتاب تقنيات ما فوق السرد، واستعادة النصوص السابقة المرتبطة بهوس نادي القتال الذي يسخر الكتاب منه، إذ تحضر مشاهد من الفيلم لا بوصفه جزءا من تاريخ الحكاية بل بوصفه أيضاً منتجاً ثقافياً خرج من يد الكاتب. فالشخصيات تعي وجود الفيلم الهوليوودي وأبطاله وكأنها تعلم أنها ضمن رواية، إلى جانب السخرية من الكتابة ذاتها لنرى الشخصيات تسائل الكاتب نفسه، إذ يحضر تشاك بولونيك في الكتاب بوصفه يدوّن الأحداث التي تمر بها الشخصيات الآن، فمارلا تزوره في شقته، وينصحها بالحديث معه في حال واجهت مشكلات مع الحبكة، كما أننا نقرأ النقاشات التي تدور بينه وبين أصدقائه حول كيفية بناء الحبكة وتكوين الشخصيات، إذ لا يكتفي الكاتب بالسخرية من نفسه بل من الشكل السردي أيضاً ومن «الطائفة» التي آمنت بالكتاب السابق وقدّسته، وهذا ما نراه في النهاية إذ يقف المعجبون والقراء على عتبة منزله محتجين على نهاية الكتاب التي يرونها سخيفة، إذ يموت فيها الجميع إثر سلسلة من الانفجارات النوويّة التي تضرب عواصم العالم.

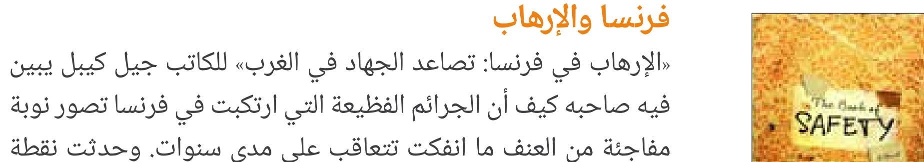
يدعوا القرّاء الكاتب إلى تغيير النهاية، وهذا ما يحصل، إذ نقرأ نهاية بديلة يشترك فيها الكاتب مع المعجبين بتحرير مارلا وسيباستيان وطفلهما من كهف كانوا به أثناء الانفجار، لتستمر حياتهم بعدها، أثناء ذلك، يحضر تايلر بين الجموع، يسخر من بولونيك، ويقتله في النهاية لأنه لا يُكتب ما يريده تايلر، ليتحوّل الأشقر الفوضوي إلى فكرة تتجاوز النص نفسه، أشبه بفيروس يجتاح أجساد المؤمنين به، فبولونيك هنا يسخر من المعجبين بنادي القتال، وكأنه يقول إنه مهما فعل فلن يرضيهم.

صراع تايلر المستمر مع الرأسمالية وسعيه لتدميرها حرفياً يأخذ بُعدا فانتازياً في هذا الجزء، بوصفه مستحيل التحقيق، لا كالكتاب والفيلم السابقين، فتفجير كل مدن العالم برؤوس نووية لا يبدو منطقياً بل وحتى طوباوياً ولا يبدو متسقاً مع تقنيات تايلر السابقة في تحقيق أهدافه.

بالإمكان القول إن الكتاب والفيلم أكثر تماسكاً من الرواية المصوّرة الحاليّة، فأحياناً تضيع الحكاية وتتداخل الشخصيات بصورة تجعل الأحداث لا تبدو واضحة، فالكتاب مخيّب للأمل، وكأن قواعد نادي القتال كلها كُسرت وأصبح الجميع يتحدث عنه.ث

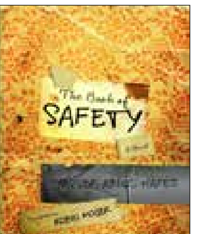
كاتب من سوريا مقيم في باريس

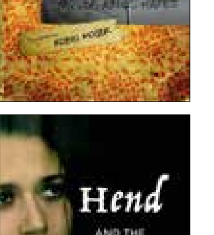
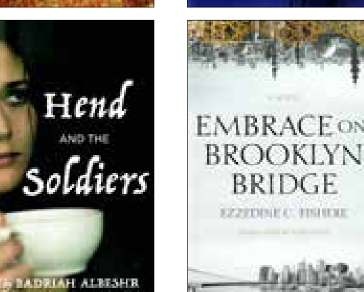
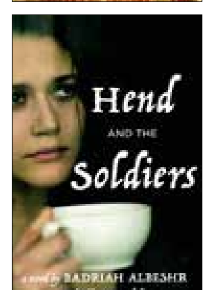
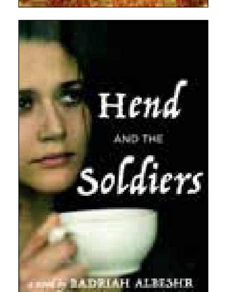
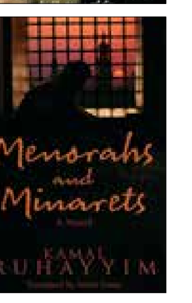
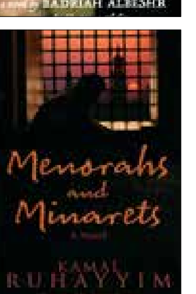
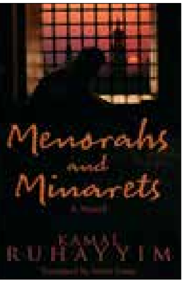
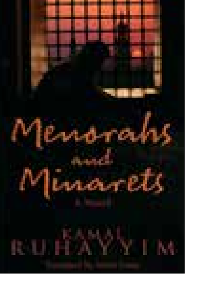


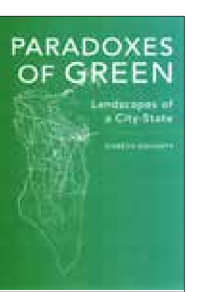
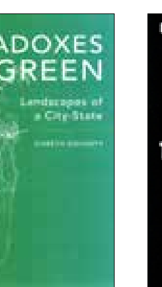


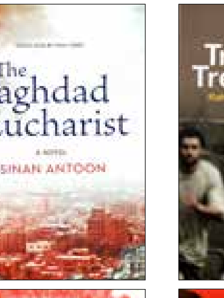
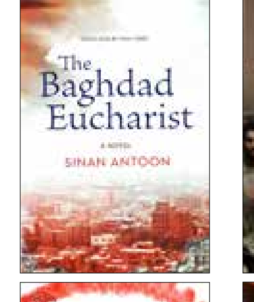
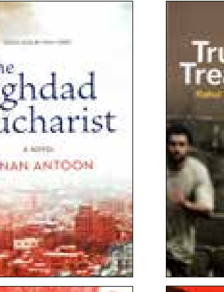
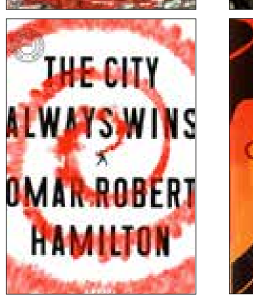
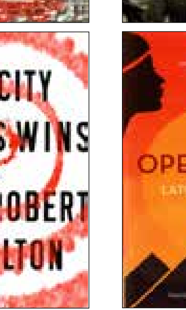
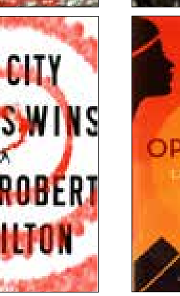
المختصر

دنيا الزبيدي




فرنسا والإرهاب

«الإرهاب في فرنسا: تصاعد الجهاد في الغرب» للكاتب جيل كيبل يبين فيه صاحبه كيف أن الجرائم الفظيعة التي ارتكبت في فرنسا تصور نوبة مفاجئة من العنف ما انفكت تتعاقب على مدى سنوات. وحدثت نقطة التحول في سنة 2005 عندما اندلعت أحد أعمال الشغب الأسوأ من نوعها في التاريخ الفرنسي الحديث في الضواحي الفقيرة ذات الأغلبية المسلمة للعاصمة باريس على إثر وفاة ولدين كانت تلاحقهما الشرطة. وخلق ما يسمى «الانتفاضة الفرنسية» وعيا جديدا بين الشباب من المسلمين الفرنسيين، فهم يتبعون خطاب «حرب الحضارات» بطرق لا يمكن لآبائهم وأجدادهم تخيلها.

«نيورك ريفيو أوف بوكس» رأت في مراجعة للكتاب أن «الإرهاب في فرنسا «هو» أهم كتاب يمكن أن تقرأه عن فرنسا اليوم، ويعدّ كتاب جيل كيبل أحسن عرض للعوامل والأحداث التي ساهمت في خلق الوضع الحالي».

وقالت الفايننشل تايمز «إن الحديث المفصل والمثير للإعجاب عن كيف أصبحت المدن الصغيرة معاقل للإسلام المتطرف يجعل من الكتاب ذا جاذبية لدى القراء خارج فرنسا والذين يرغبون في فهم النزعة الجهادية داخلية المنشأ».

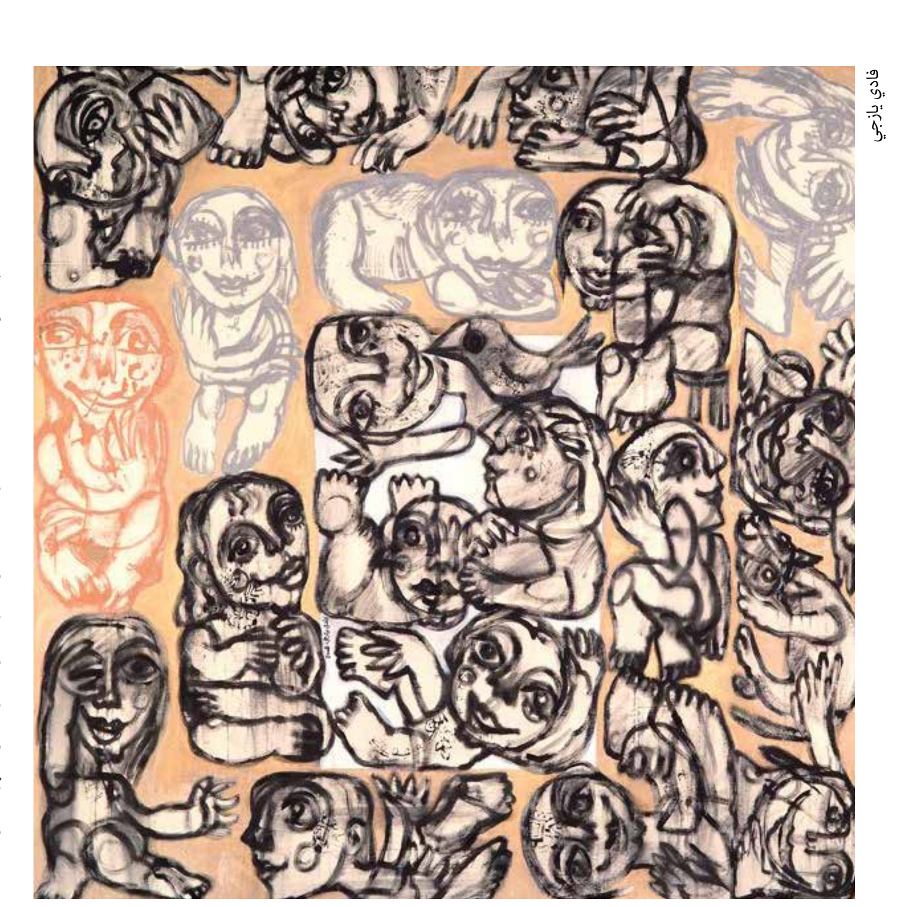
نزاع بين هويتين

«شمعدانات ومنارات» للكاتب كمال رحيم رواية لقصة نادرة عن الجالية اليهودية المصرية. يعود جلال الشخصية الأساسية في الرواية إلى القاهرة بعد عشرة أعوام من الإقامة في باريس، ويجد أن القاهرة في تحول مستمرّ. وبالرغم من أنها موطنه يشعر بأنه لم يعد ينتمي إلى ذلك المكان. هو منقسم بين هويتين: عائلة أمه اليهودية وأفرادها رجال أعمال يقيمون في المدينة وعائلة أبيه المسلم وأفرادها مزارعون يسكنون ريف الدلتا. هذه الرواية هي خاتمة ثلاثية مثيرة ترسم صورة لكيفية إملاء جيل قديم على أبنائهم كيف يعيشون ويعشقون.

كمال رحيم ولد في مصر في سنة 1947 يحمل شهادة الدكتوراه من جامعة القاهرة. ألف مجموعة قصص قصيرة وخمس روايات.

من ميدان التحرير

«المدينة دائما تنتصر» من تأليف روبرت هاملتون رواية خرجت من خضم ثورة 2011 في ميدان التحرير في مصر. الشخصيتان الأساسيتان، مريم وخليل، يسافران عبر شوارع القاهرة المضطربة والنشاط السياسي السرّي ويناضلان من أجل ثورة جديدة، بينما يتفرج العالم على المشهد. لاعبان يشاركان في صنع تاريخ في طور التشكل. من ذروة المعارك الليلية مع الشرطة إلى الأوقات الصعبة عند النفي بعد الثورة، يستكشف كتاب هاملتون سيكولوجية الناس في مصر عبر أحد الفصول الأساسية في القرن الحادي والعشرين.



فادي يازجي

روبرت هاملتون هو مخرج سينمائي حائز على العديد من الجوائز. يقيم ما بين القاهرة ونيويورك ويكتب لصحيفتي «ذي غارديان» و«لندن ريفيو أوف بوكس».

باب لطيفة الزيات

«الباب المفتوح» للكاتبة لطيفة الزيات: التاريخ فبراير 1946 المكان القاهرة التي تغص بالمتظاهرين ضد البريطانيين. يعود محمود الأخ الأكبر لليلى، وهو الشخصية الرئيسية في القصة، جريحا من الصدامات. هذا اليوم مفصلي في حياة ليلى وهي ترى الحياة من خلال ضوء جديد، عبر نضجها الجنسي والسياسي. نفسها المتمردة تريد أن تتحرر من القوانين الاجتماعية التي تملي على الشابة طريقة عيشها بينما تريد مصر أن تتحرر من الحكم الاستعماري. رواية كلاسيكية ناجحة تشكل علامة فارقة في الكتابة النسوية والمعادية للاستعمار. قال نجيب محفوظ عن الكاتبة «لقد قدمت لطيفة الزيات مساعدة كبيرة لنا كلنا الكتّاب المصريين».

ناضلت لطيفة الزيات من أجل القضايا العادلة وحرمة الوطن والرعاية الاجتماعية للفقراء وحقوق الإنسان وحرية التعبير ورفض الهيمنة الاستعمارية. عرفت أستاذة للأدب الإنكليزي في جامعة عين شمس وبإنتاجها النقدي وكتاباتها الإبداعية.

قصر الاعترافات

«كتاب السلامة» تأليف ياسر عبد الحافظ: يدوّن خالد، وهو الشخصية الرئيسية في الرواية، شهادات في قصر الاعترافات، وهي وكالة حكومية مراوغة في ضاحية محترمة من القاهرة. يقابل مصطفى إسماعيل الأستاذ الجامعي الذي تحول إلى سارق محترف يقوم بالسطو على منازل الكبار والموسرين ويهددهم ليصمتوا.

ياسر عبد الحافظ صحافي وروائي وهو محرر في جريدة «أخبار الأدب». روايته الأولى «بمناسبة الحياة» رشّحت للجائزة الدولية الخاصة بالرواية العربية. يعيش في العاصمة المصرية القاهرة.

الإمام المحبط

«ما من طريق إلى الجنة» تأليف حسن داوود: إمام محبط في قرية لبنانية صغيرة اكتشف أنه في المراحل الأخيرة من المرض العضال. قبل زواجا تقليديا ليرضي أهله لكنه اكتشف أنه لا يحب زوجته ويرغب في امرأة أخرى. تصف هذه الرواية حياة الريف وعبء التقاليد. وتصف صراع رجل مع الدين وغايته في العالم.

قالت جامعة برينستون «حسن داوود هو واحد من أهم الكتاب اللبنانيين الأحياء». ولد في بيروت، وهو متحصل على شهادة ماجستير في الأدب العربي ويعمل مدير تحرير موقع «أخبار المدن». له ثلاث مجموعات قصصية قصيرة وعشر روايات.

ليلة عيد الميلاد

«عناق على جسر بروكلين» تأليف عزالدين س. فيشر. تدور وقائع الرواية في ليلة عيد ميلاد سلمى الحادي والعشرين، يتقاطر أصدقاؤها وأهلها من كل مكان في نيويورك للاحتفال الذي ينظمه جدها درويش. وأثناء التنقل إلى الحفل يتأمل الضيوف في الخيارات التي قاموا بها في الحياة وعلاقاتهم مع الناس والبلد الذي يعيشون فيه. يتجول الكتاب بين مصر والولايات المتحدة وهو سرد لكيفية صنع الهوية وتغييرها وكيفية بحث العائلة عن الوطن. رشحت هذه الرواية لمسابقة الجائزة العالمية للرواية العربية، وعلقت مجلة بانيبال بالقول «رواية لافتة للانتباه لأسلوبها وحبكتها الروائية وتعمقها في تجربة تنقل بين عالمين وحالتي وجود».

عزالدين س. فيشر كاتب وأكاديمي ودبلوماسي مصري. ألف الكثير من الروايات ويكتب مقالات سياسية بالعربية والإنكليزية والفرنسية.

عشاء بغدادي

«العشاء الإلهي في بغداد» تأليف سنان أنطون: الشخصيتان الرئيسيتان مها وزوجها استقبلهما يوسف أحد الأقارب البعيدين لدى نزوحهما بسبب العنف الطائفي. يتناقش العجوز يوسف وضيفه الشاب بينما الحرب في الخارج تزحف إلى منزلهم. ولدت مها في زمن الحصار والحرب، ولذلك لا تعرف شيئاً عن السنوات الجميلة التي يتحدث عنها يوسف. قصة حب وذكريات ومعاناة لعائلة مسيحية واحدة تدور أحداثها في يوم واحد.

قالت صحيفة الأهرام بأن أنطون يتحول بسرعة ليس فحسب إلى صوت الغضب في العراق الحديث، لكن أيضا إلى أحد الكتاب الأكثر شهرة في العالم العربي» وهو شاعر وروائي ومترجم حاصل على جوائز . ولد في العراق ثم انتقل إلى الولايات المتحدة في سنة 1991 بعد حرب الخليج. تحصل على شهادة الدكتوراه من جامعة هارفارد ويعيش في نيويورك.

تناقضات الأخضر

«تناقضات الأخضر: المشاهد الطبيعية للمدينة الدولة» تأليف غارث دوهرتي: اللون الأخضر في البيئات الحضرية يتعارض في بعض الأحيان مع ممارسة الأخضر من وجهة نظر بيئية. وهذا التعارض هو موضوع هذا الكتاب. قام دوهرتي بأعمال إثنولوجية ميدانية مستكشفا المشاهد الطبيعية للبحرين حيث يمثل اللون الأخضر القيم الإنسانية. مفهوم اللون ومفهوم الشيء يحدد كل منهما الآخر، وتتعلق مناقشة الأخضر بخلق الفضاء والمكان.

قالت جامعة هارفارد عن الكتاب «عمل إثنوغرافي أصلي بالكامل ودقيق الملاحظة. يبرهن دوهرتي عن أهمية التصميم لفهم التخطيط العمراني وماديته، ويقوم بذلك بأسلوب نثري مرح يتخلله حس من الدعابة الماكرة يتميز بالجاذبية بقدر ما يتميز بالحدة».

والكاتب أستاذ مساعد في هندسة المشاهد الطبيعية وباحث في كلية الدراسات العليا للتصميم التابعة لجامعة هارفارد.

الإسلام والعنصرية في أميركا

«الاسلاموفوبيا والعنصرية في أميركا» تأليف إريك لوف: يحتوي هذا الكتاب على حوارات مع الأميركيين من أصول شرق أوسطية. ويعارض الكاتب منحى الكثير من الدعاة الذين يختارون التقدم بالحريات المدنية الكونية في الولايات المتحدة عموما معتقدين بأن هذه الوسائل الحمائية الكونية يمكن الاعتماد عليها وقوية بما يكفي للتعامل مع الأفكار المسبقة على المستوى الاجتماعي. ويبين المؤلف بأن وسائل الحماية التي توفرها الحقوق المدنية ضعيفة وأنه لا توجد فرص كافية للعدالة والتغيير والاجتماع عندما تحدث الجرائم بدافع الكراهية والتمييز والإقصاء الاجتماعي.

قالت عنه «لايبرري جورنال» بأنه «تاريخ شامل وموثّق جيدا للإسلاموفوبيا في الولايات المتحدة.. إنها دراسة متبصرة».

الكاتب أستاذ مساعد في علم الاجتماع في كلية ديكينسون في ولاية بنسيلفانيا.

محتلون وفاسدون

«الحقيقة والخيانة» من تأليف رهول فارما: تدور أحداث هذه الرواية في سنة 2007 في العراق إبان الاحتلال الأميركي. وكثيرا ما يتم تجاهل صرخات طفل يحتضر، وفي هذا الجوّ من الاضطراب ينظم الأميركيون مؤتمرا من أجل الديمقراطية وإنقاذ العراق، وهو عبارة عن تجمع مدهش لرجال عراقيين وأميركيين أقوياء. في أحد الأيام وعند نقطة التفتيش أمام المؤتمر أصابت رصاصة أطلقها جندي أميركي مجهول الهوية طفلة صغيرة اسمها غزال كانت تبحث عن والدها.

ولدى بدء المؤتمر وجد القادة الأميركيون بأن من الصعب إخفاء تبعات «الحادثة». ومع ذلك أصدر الشيخ فتوى، ووجد رئيس الوزراء العراقي حكومته في خطر، والقائد المكلف هكتور الذي يخفي ماضيا سريا وجد نفسه مجبرا على حماية جيشه ونفسه. وسط هذه الفوضى تتجلى دراما من الحزن والانتقام والغفران. ومع تضييق هذه الحالة الخناق عليهم تأخذنا الرواية إلى التساؤل: كيف وأين ومن طرف من تخاض «الحرب على الإرهاب».

المؤلف كاتب مسرحي ومدير فني لمسرح في مونتريال يكتب بالسنسكريتية والإنكليزية.

قصة سوريا

«قصة سوريا» تأليف غيث أرمنازي: أغضبت المأساة السورية الكثير من الناس وأغضبت خاصة أولئك الذين تبعوا الطموحات والأحلام التي جاء بها المثقفون والمتحضرون جدا خلال القرن الماضي. هذا الكتاب هو عبارة عن استكشاف لتاريخ سوريا إلى اليوم من خلال سرد زاخر بالمعلومات ومن تأليف دبلوماسي وصحافي بريطاني سوري معترف به.

درس غيث أرمنازي في الجامعة الأميركية في بيروت وجامعة كولورادو في الولايات المتحدة ومعهد لندن للدراسات الشرقية والأفريقية قبل أن يشرع في مسيرة مهنية جمع فيها بين المناصب الدبلوماسية (الجامعة العربية والسفارة الإماراتية في لندن) والكتابات حول الشؤون الحالية السياسية. خلال تسعينات القرن العشرين كان رئيسا لبعثة الجامعة العربية إلى لندن وبين 2006 و2007 ترأس مركز الإعلام السوري في لندن.

حاليا يواصل غيث تقديم الاستشارات وكتابة المقالات حول الوضع الحالي في الشرق الأوسط للصحافة العربية والغربية ويظهر كثيرا في الإعلام الإذاعي والتلفزيوني.

كاتبة من العراق مقيمة في لندن

ماكرون ومعلّمه ريكور

نقاط الائتلاف والاختلاف

أبو بكر العيادي



بعد فرانسوا هولاند، الذي وصف نفسه بالرئيس العاديّ ردًا على سلفه نيكولا ساركوزي الذي زعم أنه غير عاديّ، وكلاهما محدود الثقافة، يجد الفرنسيون أنفسهم هذه المرة، بوصول إيمانويل ماكرون إلى السلطة، مع رئيس مثقف، ليس على طريقة جورج بومبيدو الذي ترك أنطولوجيا عن الشعر الفرنسي، ولا فرانسوا ميتران الذي جرّب الكتابة الأدبية وكان يعاشر الأدباء ويحلم أن يكون مثلهم، بل على طريقته الخاصة، إذ استطاع أن يشفع نزوعه إلى عالم المال والاقتصاد بأرضية فلسفية عميقة، منذ دراسته الجامعية، قبل أن يبلورها في منظومة فكرية سياسية، عند تأسيسه حزب «الجمهورية إلى الأمام»، حتى أن كثيرا من المحللين لا يترددون اليوم عن وصفه بالفيلسوف.

ليس اعتباطا أن يستشهد ماكرون في خطبه ومقالاته قبل الانتخابات بأرسطو وديكارت وكانط وهيغل، وينصح الطلبة بقراءة ماركس، خلافا لأغلب الساسة الذين يذكرون هذا العَلم أو ذاك انطلاقا من ورقة يعدّها بعض الكتبة المتخصصين في صياغة خطب الزعماء، يتحدث ماكرون عن حقل معرفيّ ألمّ بأطرافه، فقد تتلمذ على الماركسي إتيان باليبار أحد أتباع ألتوسير، وأعدّ بحثا عن هيغل لنيل شهادة الدراسات المعمقة، ولكنه لم يتأثر بأولئك جميعا قدر تأثره ببول ريكور (1913-2005) أهم فيلسوف في النصف الثاني من القرن العشرين، وكان قد استعان بماكرون أيام التحاقه بمعهد الدراسات السياسية بباريس عام 1999 في تحرير كتاب «الذاكرة والتاريخ والنسيان». وهو ما يعترف به ماكرون نفسه حين صرّح أن بول ريكور أعاد تقويمه على المستوى الفلسفي، أي أن هذا الذي اشتهر بين الناس بمروره ببنك روتشيلد ثم بوزارة الاقتصاد والمالية تجاوز في الواقع المسار الكلاسيكي والتقني لموظفي الدولة، وحاز عمق تحليل غير مسبوق لدى رجل سياسي بهذه الأهمية.

فكيف تتجلى مكتسبات ماكرون الفلسفية في فكره السياسي الحالي؟ وما مدى تأثره بريكور؟

يؤكد أوليفيي أبيل، أستاذ الفلسفة بجامعة الفقه البروتستانتي بمونبيليي، والمتخصص في فكر ريكور، أن ثمة بونًا شاسعا بين عالم السياسي وعالم الفيلسوف، فالسياسة هي فنّ التحكيم واتخاذ القرار، في حين أن الفلسفة تُمارَس منذ سقراط من خلال الحوار اللامحدود، حيث الأهم هو التساؤلات الجارحة التي تحملنا على التحاور عبر الأزمنة واللغات. ولا يعني ذلك أن ريكور تجاهل السياسة، فقد مارسها حين تولّى عمادة جامعة نانتير بين 1969 و1970، ولكنه مارسها بوعي حادّ بأن المرء في السياسة يمكن أن يخطئ، كما سبق أن كتب في دفاتر سجنه عام 1942. ثم إن فكر ريكور هو من السعة ما لا يمكن حصره في توجه سياسي ما.

وفي رأيه أن أهم ما أخذه ماكرون عن ريكور، وطبع عمله السياسي، هو مبدأ «وفي الوقت نفسه» الذي يؤثر الجدلية على قرينة التعارض بين مسألتين حدّ التصادم.

كأن يريد في الوقت نفسه تحرير العمل وحماية ضعاف الحال، شأن من يجمع بين نقيضين، أو يقرّب معطيين لا يربطهما في الظاهر رابط. هذه البراغماتية، التي نعتها بعضهم بأنها رخوة ومتذبذبة وحتى ماكرة، تندرج ضمن تمفصل دائم بين ما يسمى بإيتيقا القناعة أي الإرادة الطوباوية التائقة إلى عالم المُثل، وإيتيقا المسؤولية أي تطبيق تلك الإرادة في سيرورة التاريخ.

على هذا النحو يمكن تفسير تموقع ماكرون فلا هو يميني ولا هو يساري، ولكن هو هذا وذاك «في الوقت نفسه»، ليس بمعنى العمل على التحام كيانين لا يلتقيان في الغالب بغرض نقضهما، وإنما لجعلهما يتجاوران داخل فكر نقدي لاستخلاص أخصب ما يحويان، وهو ما وسم حركة ماكرون.

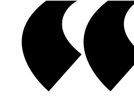
ذلك أن ريكور لا يؤمن بذوبان الإيتيقا في السياسي، خشية الوقوع في المكيافيلية، ولا بتدخل مباشر للإيتيقا في السياسي حذر الوقوع في الأخلاقية. وهذا يتحول في خطاب ماكرون إلى عدم التخلي عن مرونة اقتصادية أفضل (إيتيقا المسؤولية)، ولا عن الحاجة إلى المساواة والعدالة الاجتماعية للجميع (إيتيقا القناعة).

المسألة الفلسفية الثانية التي أخذها ماكرون عن ريكور تصوره للتاريخ والثقافة. فالفيلسوف البروتستانتي يلح على تضمين الذاكرة كل التقاليد المترسبة، وهو ما يتبناه ماكرون في رفضه الجدل المتصلب حول الهوية الوطنية، وإيثاره رؤية تعددية للثقافات، مستثيرا بذلك غضب اليمين المتطرف، لا سيما حين صرّح أن «لا وجود لثقافة فرنسية، بل ثقافة في فرنسا، وهي متنوعة ومتعددة». وهو أيضا ما حمله على وصف احتلال الجزائر بكونها «جريمة ضد الإنسانية»، مستهديا بما قاله ريكور في كتابه سالف الذكر من أن «واجب الذاكرة أن ينصِف المرءُ عن طريق التذكر شخصًا غيره». أما الأثر العميق الذي تركه ريكور في الرئيس الفرنسي المنتخب فكان حول الليبرالية. يقول ريكور «إذا أمكن إنقاذ مصطلح الليبرالية السياسية من سوء السمعة الذي أغرقها فيه قُربها من الليبرالية الاقتصادية، فسوف يقول ما ينبغي أن يقال، من أن مشكل السياسة الأساس هو الحرية؛ إما أن ترسي الدولةُ الحريةَ عن طريق عقلانيتها، أو أن الحرية تَحدّ من شغف السلطة عن طريق مقاومتها». هذا التصور الذي صاغه ريكور عن الحرية هو البوصلة التي توجه الحوكمة في برنامج ماكرون وخطبه.

تلك نقاط الائتلاف التي يلتقي حولها ماكرون بمعلمه ريكور، أما نقاط الاختلاف فتتمثل في وضع تلك الليبرالية موضع التطبيق، فإذا كان ريكور يتمسك بضرورة إيجاد ما يعدّل كفة الاقتصاد بحقول أخرى، ثقافية واجتماعية وسواهما، فإن ماكرون يركز حد الهوس على الوجه المادي لتلك الليبرالية، كالاقتصاد والميزانية والمالية بوصفها المحرك الأساس للسياسة. فبينما يدعو ريكور إلى نصيب من الطوباوية يكون هدفا لتسيير الشؤون الإنسانية، يميل ماكرون إلى براغماتية مبسطة تنفي كل طوباوية، وكأن الحد من البطالة يشكل لديه أفق تمنٍّ لا يمكن تجاوزه.



أول تلك المواضيع، جروح التاريخ، وهي الثيمة التي تناولها ماكرون خلال حملته الانتخابية، لا سيما حديثه عن حرب الجزائر، حيث رسم الخطوط الكبرى لسياسة ذاكرة عادلة أرادها وسطا بين غواية النسيان وغواية التذكر المفرط. وهي طريقة ريكور في الدعوة إلى الإنصاف والتصالح «في الوقت نفسه»



ولا يختلف الفيلسوف جان فيليب بييرون كثيرا عن أبيل في تحديد المواضيع التي تبين أثر ريكور في فلسفة ماكرون السياسية.

أول تلك المواضيع، جروح التاريخ، وهي الثيمة التي تناولها ماكرون خلال حملته الانتخابية، لا سيما حديثه عن حرب الجزائر، حيث رسم الخطوط الكبرى لسياسة ذاكرة عادلة أرادها وسطا بين غواية النسيان وغواية التذكر المفرط. وهي طريقة ريكور في الدعوة إلى الإنصاف والتصالح «في الوقت نفسه»، ففي رأيه أن ليس من حق المؤرخ ولا القاضي ولا المشرع أن يضع نفسه مكان «شخص ثالث في المطلق»، لأن ذلك من عمل التخالف المدني (dissensus)، وأن الذاكرات الجماعية ينبغي أن تتحرك معا لتفتح في الماضي وعودًا مسحوقة، وتشكل أفق انتظارٍ مشتركًا.

وثاني تلك المواضيع قدرات الفرد، حيث غالبا ما يستعمل ماكرون مفهوم القدرة كما يراها ريكور، الذي يلح على وضع الفرد في موضع القدرة الفعلية على استغلال ممكناته الخاصة بدل تصوره كذات مدججة بحقوق نظرية، لأن مجتمعا أقل ظلما وإذلالا يجب أن يعطي كل فرد الوسائل التي تجعله «قادرا»، كما قال ريكور عند حديثه عن تكافؤ الفرص الذي طوره المفكر الأميركي جون رولز وعالم الاقتصاد الهندي أماريتا سن. وإن كان يرى أن الذات القادرة هي أيضا ذات متّهمة وهشة، وأن الجميع مدينون لبعضهم بعضا، وألا وجود لمجتمع ولا لأفراد دون هذا «الدَّين المشترك»، وهذا يخالف ما يذهب إليه ماكرون في حديثه عن متعهد نفسه بنفسه، ذلك الذي لا يدين لأحد إلا لجهده الخاص.



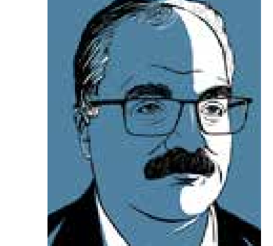


أما الثالث، فيخص النفوذ السياسي. ففي حديث لمجلة «فكر» نُشر عام 2011، تساءل ماكرون عن كيفية إقامة شكل من الخطاب والمسؤولية السياسية يعيد الثقة في المنطوق والعمل السياسيين. أما ريكور فكان يلحّ في محاضرته «اللغة السياسية وفنّ الخطابة» على هشاشة اللغة السياسية، التي لا تدخل في باب المعرفة الخالصة ولا ضمن الآراء الذاتية الصرف، بل هي مصوغة وفق قناعات مدعمة بحجج، يصحح بعضها بعضا ويتغاضى بعضها عن بعض. وكان قد أشار منذ عام 1957 في «المفارقة السياسية» إلى وجود «مرض سياسي» خاص بالسياسة وعقلانيتها، ويتمثل في أن السلطة، باحتكارها القوة، تنزع دائما لاستعمالها، ما يجعل للسياسة معنيين: معنى عموديّ لأن ثمة عنفا وموازين قوى، ولا بدّ من حماية أكثر الناس هشاشة؛ ومعنى أفقيّ من خلال ميثاق حرية التصرف معا الذي يصنع العقلانية الديمقراطية. غير أن ماكرون يذهب مذهبا آخر، فرغم إقراره بأن العمل السياسي يفرض إذكاء دائما للجدل، فإنه يقدّم البعد العمودي الذي يُدرجه في تصور أشمل للسلطة يمكن وصفه بـ«التيولوجيا السياسية» لاستنادها إلى تحليل معتقدات عميقة، ما يوحي بأن في قلب المجتمع الفرنسي مكانًا شاغرا، هو مكان الملك، وهو ما يفسر ادعاءه رئاسة البلاد على طريقة جوبيتر، كبير الآلهة ورئيس مجمع الأرباب عند الرومان، والحال أن ريكور ما انفك يبين أن ثمة تيولوجيا سياسية أخرى أكثر ملاءمة للديمقراطية، ويعني بها التحالف الحرَّ الذي يفترض وجود حرية تعبير عن تعددية أصوات أو أحزاب، وثقة حقيقية في قدرة المجتمعات على مساندة صراعات مثمرة.

وأما الموضوع الرابع، فهو نقد التكنوقراطيا. فلقد انتقد ماكرون غياب أيديولوجيا حقيقية تصحح الحراك السياسي وتعيد بناء المخيال السياسي الفرنسي وتطرح من جديد مسألة الغايات، لأن رجل السياسة ينبغي أن يعطي لنشاطه معنى يواجه به رؤى أخرى للعالم، لأجل إقامة علاقة بالزمن أطول وأوسع من الاستحقاقات الانتخابية. ولكن إعطاء المعنى لا يعني الاقتصار على خطاب العلم والتخصص الذي يدّعي لنفسه دون سواه حيازة المعرفة الضرورية لإدارة المجتمع كما ينبغي، وهو ما كان حذّر منه ريكور حين أدان وجود قطيعة إبستيمولوجية بين عقلانية العلم والأيديولوجيا، وادعاء كل فريق وقوفه إلى جانب العقلانية ودحر الآخر نحو الأيديولوجيا. فالاعتقاد بأن الحقل الاقتصادي يمكن أن يحيط بكل شيء ويمثل كل شيء، أبعد ما يكون عن فكر ريكور، الذي كان يطفّف مكيال الأيديولوجيا بالطوباوية، بوصفها قادرة على تفكيك أطر العالم واستكشاف الممكن.

فهل يجعل ذلك كله من ماكرون فيلسوفا؟ كلا، يجيب ميشيل أونفري وميريام روفو دالون، ففي رأيهما أن عملا عارضا صحبة بول ريكو لا يمكن أن يجعل من ماكرون فيلسوفا. أما أوليفيي مونجان، الذي أشرف على مجلة «فكر»، فيعتقد أن للرئيس الجديد تكوينا فلسفيا متينا، وهو ما يؤيده فيه مارك أوليفي بادبس من مخبر الأفكار «تيرّا نوفا»، إذ يرى أن انسجام مشروع ماكرون يجد جذوره في قيم اليسار الحديث، الذي يمكن أن يصالح مختلف التيارات في فرنسا، فهو قادر في الوقت نفسه أن يستأثر باهتمام القوميين وأنصار العولمة، العلمانيين والدينيين، بفضل اطلاعه الواسع على مختلف التيارات الفلسفية.

كاتب من تونس مقيم في باريس



هيثم الزبيدي

تيه المجتمعات يبدأ من تيه المرأة

محرج أن تكتب عن المرأة في عالمنا العربي. مصدر الإحراج لا ينحصر في الوضع المزري الذي تعيشه اليوم، فحال الرجال ليس بأفضل منها كثيرا، ولكنه يشمل أيضا حالة التيه التي تعيشها المجتمعات في تحديد أولويات علاقة المرأة بكل شيء تقريبا.

النهضة النسوية كانت ملموسة بشكل كبير في الخمسينات والستينات والسبعينات من القرن الماضي. كانت هذه النهضة جزءا أصيلا من عملية تكوين الوعي والدور للمجتمعات العربية نفسها في مرحلة فاصلة بين ما ورثته هذه المجتمعات من عصر التأثير الغربي/الاستعمار وما بدأت في استكشافه من تأثيرات الفكر اليساري. هو عصر ذهبي مقارنة بما تبعه من نكبات وكوارث. كانت المجتمعات العربية تحتفظ ببقايا ليبرالية التأثير الغربي وتستكشف تقدمية اليسار، فصبّ كلّ هذا في صالح المرأة.

لم يكن الخروج من المنزل بالنسبة إلى المرأة غاية عبثية بل إثبات حضور في التعليم والعمل وشيء من السياسة. بلغ التطور في وضع المرأة أن بلدا مثل العراق صار بوسعه أن يرسل كل رجاله تقريبا إلى جبهات الحرب مع إيران، في حين تدير المرأة الحياة الإدارية للدولة العراقية وتسدّ كل الشواغر في الكثير من المهن التي كانت حصرا على الرجل. كانت العراقية تفعل هذا وهي مثقلة بمآسي الحرب من شهداء وضحايا ورجال تركوا البلاد فرارا من الموت أو من ضياع سنوات العمر. ما كانت العراقية بقادرة على أخذ هذا الدور لولا العقود التي سبقت الثمانينات والتي كانت فيها المرأة تعزز من حضورها العملي وتأخذ فرصتها الكاملة في التعليم.

حكاية المرأة العراقية في الثمانينات نجد أمثلة كثيرة مشابهة لها في منطقتنا. لكن الثمانينات أيضا جاءت بالتغيير الكاسح الذي أوصلنا إلى الحال البائس المعيش اليوم: صعود تأثير الإسلام السياسي بأوجهه المتعددة، الإخوانية والسلفية والخمينية.

تفكيك المجتمعات العربية وإعادة تشكيلها على صورة الإسلام السياسي كان يمر من خلال وضعية المرأة في هذه المجتمعات. حملة الخداع التي تعرضت لها كانت استثنائية. فكما كانت المرأة التقدمية تعلن عن نفسها برمي العباءة، صارت المرأة الإسلامية تعلن عن نفسها بتبنّي فكرة الحجاب وارتدائه. كان الحجاب هو نقطة الانطلاق لتغيير الوعي، وعي المجتمع بدور المرأة، ووعي المرأة بدورها. ما عادت المرأة جزءا بنّاء من المجتمع، بل أصبحت محددة الدور سلفا بالأمّ التي ترعى الأولاد في المنزل. لم يتردّد أحد كبار قادة الإخوان المسلمين من الذهاب بعيدا في حملة سلب الدور من المرأة بتشبيهها بالثريا التي تضيء بيتها ونقطة على السطر. هي، وفق هذا التوصيف، ماكنة تفريخ منزلية وحسب. ليست كائنا كامل الحقوق، يريد أن يثبت الذات وليس فقط يحقق الرغبات والشهوات أو أن يكون محصورا في مهمة ميكانيكية محددة سلفا.

حلّ مسألة السيطرة على المجتمعات صار أسهل. المرأة صارت، بوعي أو من دونه، هي الحارس الأمين على مشروع التغيير الاجتماعي، وهي التي تشرف على تربية أبناء سيكونون موالين لمشروع الإسلام السياسي منذ البداية. بحجة الورع الديني، صرنا نشهد ما نشهده اليوم من كوارث تتمّ باسم الدين ليس أقلها الإرهاب، ولكن في معظمها تقوم على فكرة الاستلاب الفكري والروحي للإنسان ووضعه في قالب واحد لا خروج عنه.

مصدر الإحراج في كل هذا هو السير ضد عجلة التاريخ والتطور التي تدور من حولنا. والإحراج الأكبر هو أن تكون المرأة العربية رائدة اضطهاد نفسها والمسؤولة بشكل أو بآخر عن تضييع دورها بعد أن كانت مواكبة للتغييرات التي تحدث في العالم، بل وسبّاقة بالمقارنة مع المرأة في أفريقيا وشبه القارة الهندية والكثير من دول شرق آسيا.

تراجع دور المرأة فتراجع دور الرجل. وما نشهده من عنف وانهيار لمنظومة الدولة في كل أرجاء العالم العربي هو تعبير عن هذا التراجع وتصوير مشهدي مفزع لحقيقة عجز المجتمعات عن العثور على تفسير لسبب وجودها خارج مسقيات الفرائض والشعائر ومشاهد العنف والدمار والتنكر للوطنية والعلاقات الإنسانية السوية التي عملت البشرية جاهدة على إرسائها.

لا نحسد علماء الاجتماع على ورطتهم اليوم في عدم القدرة على تفسير ما حدث في عالمنا. فكل المعطيات الأولية من فكر وثروات كانت تشير إلى النهضة والتقدم. لكن حالة الانتكاسة الاجتماعية، من قبل أن تكون سياسية، قادتنا إلى ما نحن عليه الآن. لا شك أن نقطة البداية في محاولة العثور على التفسير ستكون المرأة ■

كاتب من العراق مقيم في لندن































أبوبكر العيادي
أحمد برقاوي
أحمد سعيد نجم
أسماء السكوتي
أشرف صالح محمد
تمام هنيدي
جاد الكريم الجباعي
الحسن بنمونة
حسونة المصباحي
حميد زناز
خلدون الشمعة
خلدون النبواني
خولة الفرفيشي
دنيا الزبيدي
سعد محمد رحيم
سلام إبراهيم
طارق فراجث
عامر عبد زيد الوائلي
عامر عبد زيد الوائلي
عبدالكريم المقداد
عبدالمنعم المحجوب
عبدالهادي شعلان
عزالدين عناية
عزيز العظمة
علي حسن الفواز
علي لفته سعيد
علي نوير
عماد القضاوي
عمّار المأمون
محمد الحمامصي
محمد الشهري
محمد الفخراني
محمد عطية محمود
محمد ناصر المولهي
مصطفى تاج الدين الموسى
ناجح العبيدي
نادر سرور
ندى إمام عبدالواحد
نوري الجراح
هالة صلاح الدين
هيثم الزبيدي
هيثم حسين
وجدي الأهدل



فكر حر وإبداع جديد

www.aljadeedmagazine.com